

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

AUGUSTE CORNU

KARL MARX ET FRIEDRICH ENGELS

Leur vie, leur œuvre

Tome I : Les années d'enfance et de jeunesse
La Gauche hégélienne (1818/1820-1842)

In-8° carré NF 12 »

Tome II : Du libéralisme démocratique au communisme
La « Gazette rhénane »

Les « Annales franco-allemandes » (1842-1844)

In-8° carré NF 15 »

Tome III : Marx à Paris

In-8° carré NF 15 »

KARL MARX ET LA RÉVOLUTION DE 1848

In-8° couronne NF 2 »

KARL MARX

LE CAPITAL

Édition populaire (Résumé — Extraits)

par Julien BORCHARDT

(2^e édition)

In-16 jésus NF 12 »

ANDRÉ PIETTRE

MARX ET MARXISME

(2^e édition)

In-16 jésus NF 8 »

PIERRE BIGO

MARXISME ET HUMANISME

Introduction à l'œuvre économique de Karl Marx

(2^e édition)

In-8° carré NF 10 »

HENRI LEFEBVRE

LE MATÉRIALISME DIALECTIQUE

In-8° couronne NF 6 »

LE MARXISME

In-8° couronne NF 2,50

PROBLÈMES ACTUELS DU MARXISME

In-8° couronne NF 4,50

JEAN LACROIX

**MARXISME, EXISTENTIALISME,
PERSONNALISME**

In-8° carré NF 4 »

1962 - 1 — Imp. Strasbourgeoise, Strasbourg (Bas-Rhin)

28.498. B

IMPRIMÉ EN FRANCE

T. L.
P. U. F.

AUGUSTE
CORNÜ

KARL
MARX

et

FRIEDRICH
ENGELS

III

PRESSES

335.51

C 819

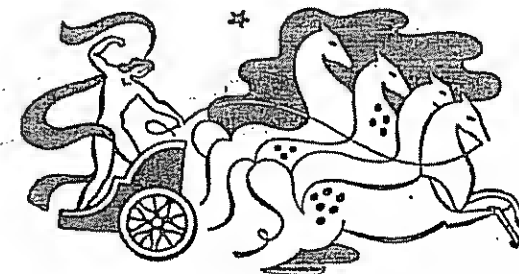
v.III

AUGUSTE CORNU

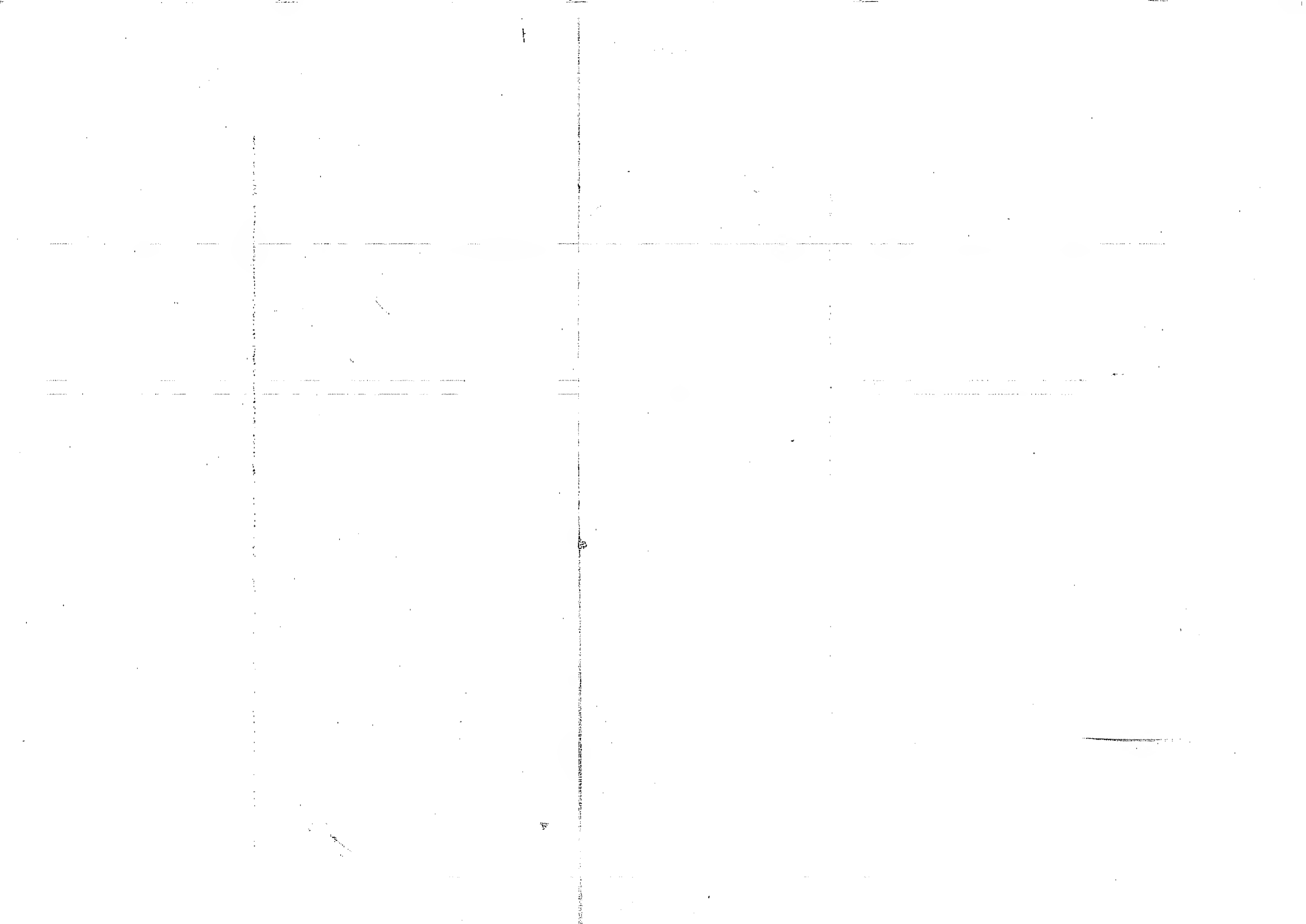
**KARL
MARX**
et
**FRIEDRICH
ENGELS**

TOME III

MARX A PARIS



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE



KARL MARX ET FRIEDRICH ENGELS

III

DU MÊME AUTEUR

La jeunesse de K. Marx, Presses Universitaires de France, 1934 (épuisé).
Moses Hess et la Gauche hégélienne, Presses Universitaires de France, 1934 (épuisé).

Karl Marx et la Révolution de 1848, Presses Universitaires de France, 1948.

Karl Marx et la pensée moderne, Editions sociales, 1948.

Essai de critique marxiste, Editions sociales, 1949.

Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur œuvre.

Tome premier : Les années d'enfance et de jeunesse. La Gauche hégélienne (1818/1820-1842), Presses Universitaires de France, 1955.

Tome second : Du libéralisme démocratique au communisme. La « Gazette rhénane ». Les « Annales franco-allemandes » 1842-1844, Presses Universitaires de France, 1958.

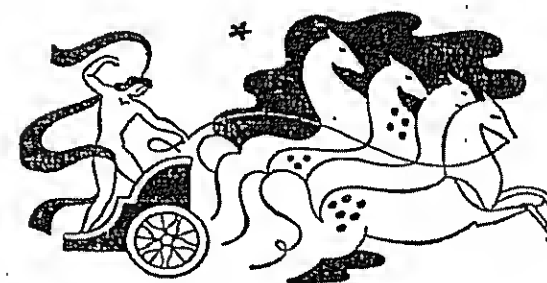
AUGUSTE CORNU
Professeur à l'Université Humboldt (Berlin)

KARL MARX
et
FRIEDRICH ENGELS

Leur vie et leur œuvre

TOME TROISIÈME

MARX A PARIS



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS-VI^e

1962



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CORDOBA
JURISDICCION DE PATRIMONIO
TOMO RAZON

Registra Diario N°
Cta. Clas. 5.1.0 N° INV. 6367

Fecha 21 de Noviembre de 1967

FIRMA Y SELLO

BIBLIOTECA FAC. FIL. Y HUMAN.
INVENTARIO N° 29424
SCHA

DÉPOT LÉGAL
1^{re} édition.....4^e trimestre 1961
TOUS DROITS
de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays
© 1962, Auguste Cornu

FAC. DE FILOSOFIA
BIBLIOTECA
SIGNATURA 335.51
TOPOGRAFICA C 819
N° DE INV. 29424
COTIZ. DO F. 4.000
NOTA N°
EXPED. N°
FACT. N°
FECHA INGRESO



CHAPITRE PREMIER

LA VIE DE MARX A PARIS

Par sa critique de la Philosophie du Droit de Hegel et par ses articles des *Annales Franco-Allemandes*, Marx avait commencé à jeter les bases du matérialisme historique et du socialisme scientifique.

Conservant de Hegel la conception du développement dialectique de l'histoire déterminé par des lois objectives, il considérait, à la différence de Hegel, que ce développement était l'œuvre non de l'Esprit absolu, mais de l'activité politique et sociale et il commençait à se rendre compte du rôle primordial de la propriété privée dans la constitution de la société bourgeoise et des luttes de classes dans la transformation sociale.

Il dépassait par là, en même temps que l'idéalisme hégélien, l'humanisme de Feuerbach. Considérant encore avec Feuerbach la suppression de l'aliénation comme la condition nécessaire de l'émancipation humaine, il concevait, à la différence de Feuerbach, la question de l'aliénation non du point de vue religieux, mais du point de vue social, ce qui déterminait chez lui une conception nouvelle de l'individu, de la société et de l'Etat.

Dans sa critique de la Philosophie du Droit de Hegel, il considérait que l'homme ne peut mener, ni dans la société bourgeoise, ni dans l'Etat politique une vie conforme à sa vraie nature et il en concluait à la nécessité de leur remplacement par une forme nouvelle de société et d'Etat, qu'il appelait la « vraie » démocratie.

Il franchissait l'étape de la « vraie » démocratie au communisme dans ses articles des *Annales Franco-Allemandes*: « La question Juive » et « Introduction à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel ».

Soulignant dans « La question juive » le caractère imparfait de l'émancipation politique, qui laisse subsister la dualité entre la société bourgeoise et l'Etat politique, il lui opposait l'émanci-

pation humaine, qui devait être réalisée par l'abolition radicale de la propriété privée, cause fondamentale de l'aliénation.

Dans son second article « Introduction à la Critique de la Philosophie du Droit », écrit alors que, passant du démocratisme au communisme, il commençait à subir plus profondément l'influence du prolétariat révolutionnaire, il montrait que l'abolition de la propriété privée serait l'œuvre d'une révolution prolétarienne, qui instaurerait le communisme.

Par sa conception du rôle déterminant des luttes de classes dans le développement historique, Marx se dégagait de plus en plus de l'idéologie feuerbachienne et faisait un progrès très important dans l'élaboration du matérialisme historique. Cependant, n'ayant pas une claire notion de la manière dont le régime capitaliste mène à une révolution sociale par l'aggravation de la lutte de classes, il considérait cette lutte de façon quelque peu dogmatique, voyant dans le prolétariat l'incarnation du destin de l'humanité qui, tombée avec lui au dernier degré de la déshumanisation, est appelée à reprendre par lui son essence aliénée.

Pour arriver à une conception plus juste de la lutte de classes, de la révolution sociale et du communisme, il lui fallait acquérir, par l'analyse du régime capitaliste, une connaissance plus approfondie de ce régime et des lois de son développement.

Marx et le Paris révolutionnaire

C'est à cette tâche qu'il se consacra par des études philosophiques, historiques et économiques, qui allaient lui permettre d'accéder à une conception nouvelle du monde fondée sur les principes du matérialisme dialectique et historique.

A Paris, Marx habitait avec sa jeune épouse au 38, rue Vaneau, sur la rive gauche de la Seine, dans une maison où demeurait également German Mäurer, un des dirigeants de la « Ligue des Justes ».

Bien qu'il eût perdu, par la disparition des *Annales Franco-Allemandes*, sa source de revenus, Marx put continuer à se consacrer à ses recherches et à ses études, grâce au produit de la vente des exemplaires de la revue que Ruge lui avait remis à la place des honoraires qu'il lui devait (1), grâce aussi au produit d'une collecte organisée par ses amis de Cologne, dont le montant,

(1) Cf. t. II du présent ouvrage, p. 336.

s'élevant à 1.000 thalers, lui fut envoyé à la mi-mars 1844 (1). Il reçut également le 31 juillet 1844 de G. Jung une somme de 800 francs en dédommagement de 100 exemplaires de la revue qui avaient été saisis (2).

Ceci lui permit d'assurer momentanément la subsistance de sa famille. Jenny donna, le 1^{er} mai 1844, naissance à leur premier enfant, une fille, qui reçut le prénom de Jenny ; peu après la jeune, mère se rendit en Allemagne pour présenter l'enfant à sa famille (3).

Jenny, qui n'avait connu jusqu'alors que l'atmosphère étouffante des petites villes allemandes, se développait maintenant rapidement sur le plan intellectuel et politique aux côtés de son mari. Encore fiancée, elle avait été acquise par lui aux idées démocratiques, qu'elle défendait contre les membres réactionnaires de sa famille ; sous son influence elle évoluait maintenant rapidement vers le communisme et devenait une combattante révolutionnaire. Avec le même courage qu'elle avait montré pendant ses fiançailles, elle se faisait l'auxiliaire et le soutien de son mari dans les dures luttes qu'il menait, chose alors tout à fait exceptionnelle chez les femmes appartenant aux classes aisées.

Marx trouvait à Paris, où il séjourna jusqu'à son expulsion, en février 1845, et qui joua pour lui un rôle analogue à celui de Londres pour Fr. Engels, trois éléments qui constituaient un puissant stimulant pour sa pensée : un développement économique beaucoup plus avancé qu'en Allemagne, où l'industrie sortait à peine du stade artisanal et manufacturier, ce qui lui permettait de mieux se rendre compte du caractère que prenait le régime capitaliste dans la période de la révolution industrielle, un prolétariat déjà nombreux, ayant, en même temps qu'une forte tradition révolutionnaire, une nette conscience de ses intérêts de classe et, enfin, l'expérience d'une grande révolution sociale, la Révolution de 1789, achevée par la Révolution de 1830.

Paris était alors en pleine effervescence révolutionnaire. Par la Révolution de 1830, qui lui avait assuré la victoire définitive sur la monarchie absolue et l'aristocratie foncière, la bourgeoisie française, ou plus exactement la partie dirigeante de celle-ci, la bourgeoisie industrielle et financière, avait accédé au pouvoir et mis immédiatement celui-ci au service de ses intérêts de classe,

(1) Cf. Lettre de Claessen à Marx, 13 mars 1844. (Cf. K. MARX, *Chronique de sa vie*, Moscou, 1934, p. 21.)

(2) Cf. Lettre de G. Jung à K. Marx. Cologne, 31 juillet 1844 (cf. K. MARX, *Chronique de sa vie*, o. c., p. 24.)

(3) Sur la vie de Jenny Marx à Paris. cf. L. DORNEMANN, *Jenny Marx*, Berlin, 1953, pp. 48-56.

en excluant du gouvernement non seulement les prolétaires, mais aussi les classes moyennes, ce qui lui valait d'être en butte à de violentes attaques (1).

L'échec répété des soulèvements des ouvriers et des artisans parisiens, qui s'étaient succédés depuis 1830, n'avait pas affaibli leur ardeur combative et Paris constituait alors un puissant foyer d'agitation révolutionnaire où se développaient à foison les doctrines socialistes et communistes, qui remplaçaient le Saint-Simonisme et le Fourierisme, dépassés par le développement économique et social.

Contrairement à Saint-Simon et à Fourier, restés à l'écart des luttes politiques et sociales, les doctrinaires et agitateurs socialistes et communistes s'engageaient résolument dans celles-ci. Ils prenaient de plus en plus nettement la défense des intérêts des classes moyennes ou du prolétariat, critiquant âprement le régime capitaliste qui aggravait sans cesse la prolétarianisation des classes moyennes et l'exploitation du prolétariat.

Se dressant à la fois contre le grand capital et contre le prolétariat, qui leur paraissaient présenter un égal danger pour les classes moyennes, les doctrinaires socialistes s'ingéniaient à adapter, dans leurs systèmes, le régime capitaliste aux intérêts de ces classes. On trouvait parmi eux les représentants les plus divers du socialisme utopique. Il y avait à côté d'économistes bourgeois socialisants comme Sismondi et Buret, des socialistes chrétiens tels que Lamennais et Buchez, des Saint-Simoniens comme Bazard, qui avait réuni en une doctrine les éléments socialistes du Saint-Simonisme, des fouriéristes comme V. Considérant qui, dans son livre *La destinée sociale* (1837) et dans son journal *La démocratie pacifique*, exposait les idées fondamentales du fouriérisme. Il y avait également un certain nombre de doctrinaires comme Vidal, Leroux, Pécqueur, partisans de la socialisation des moyens de production, qui comptaient, pour l'établir, sur une propagande pacifique destinée à persuader les classes possédantes de la nécessité d'une réforme sociale. Malgré ses airs révolutionnaires,

(1) Cf. M. MARX, *Les luttes de classes en France de 1848 à 1850*, Paris, 1936, p. 34.

« Ce n'était pas la bourgeoisie française qui régnait sous Louis-Philippe, mais seulement une fraction de celle-ci, banquiers, rois de la Bourse et des Chemins de fer, propriétaires de mines de charbon et de fer, possesseurs de forêts, ainsi qu'une partie de l'aristocratie foncière qui s'était ralliée à eux, en un mot : l'aristocratie financière. C'est elle qui était assise sur le trône, qui dictait ses lois dans les Chambres et qui distribuait toutes les places depuis celle de ministre jusqu'à celle de receveur de bureau de tabac. »

Proudhon se rangeait parmi eux, car il voulait également réaliser la réforme sociale non par la suppression du régime capitaliste, mais par son adaptation aux intérêts des classes moyennes.

Ces doctrinaires socialistes préconisaient, en général, une réforme de la société par une nouvelle organisation du travail dans le cadre du régime capitaliste, réforme qui, tout en maintenant le système de la propriété privée, devait assurer la prospérité des classes moyennes et faire une part plus large aux intérêts des ouvriers. Leur principal mérite était de montrer, par leurs critiques du régime capitaliste, comment celui-ci menait, par les crises et par la prolétarianisation des classes moyennes qu'il engendrait, à une révolution sociale, que les réformes proposées par eux devaient permettre d'éviter.

Leur action était soutenue par le parti social-démocrate dirigé par Louis Blanc, Ledru-Rollin et Flocon. Comme les chartistes, ce parti préconisait la conquête des pouvoirs publics comme le meilleur moyen de résoudre la question sociale. Partisan, comme les doctrinaires socialistes d'une organisation du travail dans le cadre de la société bourgeoise, ce parti condamnait, comme eux, la révolution sociale et réduisait l'action politique à la revendication du suffrage universel, qui devait amener le peuple au pouvoir.

Aux socialistes s'opposaient les communistes qui, défendant les intérêts du prolétariat, voulaient non pas réformer, mais détruire la société bourgeoise, pour la remplacer par une société communiste. Les principaux doctrinaires et agitateurs communistes étaient Cabet, Dezamy et Blanqui. De tendance religieuse, Cabet considérait la démocratie comme la voie d'accès au communisme, le suffrage universel comme l'objet des revendications immédiates du peuple et il voulait, comme les socialistes, réaliser le communisme par la propagande et l'éducation (1). Se refusant à tout compromis avec la bourgeoisie, Dezamy prêchait un communisme athée (2).

Reprenant, sous l'influence de Buonarrotti, la tradition révolutionnaire de Babeuf, Blanqui faisait appel à la lutte de classe du prolétariat, qui ne pourrait, pensait-il, se libérer que par une révolution sociale. Comme Babeuf, il organisait des conjurations

(1) Etienne Cabet (1788-1856) avait, lors d'un séjour en Angleterre, étudié l'utopie de Thomas Moor et subi l'influence de R. Owen. Il avait écrit en 1840, après son retour en France, *Le voyage en Icarie* qui avait eu un très grand succès. Il publiait *L'Almanach icarien* et *Le Populaire* qui étaient très lus.

(2) Théodore Dezamy (1803-1850), Publiciste et théoricien communiste.

et des émeutes qui devaient donner le pouvoir au peuple (1).

L'action des socialistes et des communistes était soutenue par des journaux et revues tels que le *Populaire*, l'*Avenir*, la *Démocratie pacifique* et aussi, dans une certaine mesure, par *La Réforme de Flocon*.

Si attirantes que pouvaient être pour Marx les doctrines communistes, aucune ne pouvait cependant guider sa pensée et son action, car elles avaient toutes, à des degrés divers, un caractère utopique, opposant à la société bourgeoise une société idéale au lieu de rechercher en elle les raisons de sa destruction et de son remplacement par une société communiste.

Rejetant de prime abord les doctrines socialistes, qui tenaient à consolider les classes moyennes, et aussi la doctrine de Cabet, qui condamnait, comme celles-ci, les luttes de classes et la révolution sociale, il ne pouvait pas se satisfaire non plus de la doctrine de Blanqui, qui, ne concevant pas le passage dialectique du régime capitaliste au régime communiste par l'aggravation des crises et des luttes de classes, pensait pouvoir réaliser le communisme par des émeutes, ce qui n'empêchait pas, du reste, Marx d'avoir la plus grande admiration pour le révolutionnaire, qui défendait avec un courage indomptable la cause du prolétariat.

L'influence de Blanqui, ainsi que celle de Cabet et de Lamennais, était très profonde non seulement sur le prolétariat français, mais aussi sur les membres de la « Ligue des Justes » (*Bund der Gerechten*), société secrète qui groupait les ouvriers et artisans révolutionnaires allemands à Paris (2).

(1) Auguste Blanqui (1805-1881). Après avoir pris une part active à la Révolution de 1830, il avait organisé la société secrète des « Saisons » et dirigé l'émeute de 1839. Condamné quatre fois à mort pour son action révolutionnaire, il passa plus de 35 ans de sa vie en prison. cf. STALINE, *Œuvres*, t. IV, Berlin 1951, p. 278. « L'histoire connaît, dans les périodes révolutionnaires, des chefs prolétariens, hommes d'action courageux et dévoués jusqu'au sacrifice de leur vie, mais qui ne furent que de faibles théoriciens... On compte parmi eux Lassalle en Allemagne et Blanqui en France. »

(2) Sur le mouvement communiste allemand à Paris. Cf. Fr. ENGELS, *Contribution à l'Histoire de la Ligue des Communistes*. Préface de la brochure de K. MARX. *Révélation sur le procès communiste de Cologne*, Berlin, 1914, p. 30 et s. ; Cf. Ch. ANDLER, *Le Manifeste communiste. Introduction historique et commentaires*, Paris, s. d., pp. 6-20 ; Cf. K. KALER, *Wilhelm Weitling*, Hottinger, Zurich, 1887, pp. 1-30 ; Cf. *Archives secrètes d'Etat*, rep. 77, tit. 537, n° 41, affaires concernant la censure, n° 111. Dans les années 40, environ 100.000 Allemands vivaient à Paris ; la plupart étaient des artisans : tailleurs, cordonniers, ébénistes qui, après un séjour plus ou moins long dans cette ville, retournaient en Allemagne. Les plus avancés d'entre eux participaient activement au mouvement ouvrier révolutionnaire et étaient membres de la « Ligue des Justes ».

Après l'échec du soulèvement des 12 et 13 mai 1839, organisé par Blanqui, la « Ligue des Justes » avait été dissoute. Une partie de ses membres, parmi lesquels Wilhelm Weitling, se réfugia en Suisse, d'autres, comme le typographe Karl Schapper, l'horloger Joseph Moll et le cordonnier Heinrich Bauer allèrent à Londres où ils fondèrent une filiale de la « Ligue des Justes » : « L'Union des Ouvriers allemands ». Ceux qui étaient restés à Paris se groupaient autour du médecin cabétiste Hermann Ewerbeck et du Dr G. Maurer (1).

Ces trois groupes, qui entretenaient entre eux une active correspondance, constituaient l'embryon de la future « Ligue des Communistes ».

Dès son arrivée à Paris, Marx entra en relations aussi bien avec les membres de la « Ligue des Justes » qui se réunissaient dans différents cafés (2) où ils se livraient à la propagande communiste (3), qu'avec les dirigeants des sociétés secrètes françaises.

(1) Dr H. Ewerbeck (1816-1860) émigré à Paris, membre de la « Ligue des Justes » puis de la « Ligue des Communistes » fut, en 1848-1849, correspondant parisien de la *Nouvelle Gazette rhénane*. Dr German Maurer (1815-1855), après avoir étudié la philosophie à Berlin, émigra en 1833 à Paris où il fut un des fondateurs de la « Ligue des Proscrits » puis de la « Ligue des Justes ». Devenu membre de la « Ligue des Communistes », il milita de 1848 à 1851 à Francfort-sur-le-Main. Arrêté en 1851, il fut expulsé d'Allemagne après une assez longue détention et revint se fixer en France, après un séjour en Suisse.

(2) Cf. *Archives secrètes d'Etat*, rep. 77, tit. 500. Extrait d'un rapport adressé au Ministre de l'Intérieur prussien sur les communistes allemands de Paris. Paris, le 5 juin 1845. Chef des communistes : Dr Ewerbeck (8, rue de Fleurus). Lieux de rassemblement : Café Scherger (20, rue des Bons-Enfants) ; Café Schiewer (rue Saint-Pierre-Amelot, XVIII) ; Restaurant Schreiber (22, rue Pierre-de-l'Ecot) ; Hôtel de la Comète (7, rue de la Comète) ; Café Gaisser (46, rue de l'Arbre-Sec). Dans ce rapport il est mentionné une correspondance avec Karl Schapper à Londres (King Street, Soho 24).

(3) *Archives secrètes d'Etat*. Ministère de l'Intérieur. R. 77, D. n° 10, p. 81. Actes concernant les associations révolutionnaires d'artisans allemands. Rapport de police sur l'activité des communistes allemands. Paris, 1^{er} février 1845. « Il est vraiment déplorable... de voir comment quelques intriguants abusent les pauvres artisans allemands et aussi de jeunes commerçants et employés pour les gagner au Communisme... Les communistes allemands se réunissent chaque semaine devant la Barrière du Trône, dans la salle d'un marchand de vin sur la chaussée ; c'est la deuxième ou troisième maison à droite sur l'avenue de Vincennes, quand on vient de la Porte. Il s'y rassemble parfois 30, souvent 100 à 200 Allemands. Ils ont loué la salle et prononcent des discours où ils prônent ouvertement le régicide, l'abolition de toute propriété, la suppression des riches et de la religion, en un mot des horreurs. Je pourrais nommer de jeunes Allemands de familles honorables, qui le dimanche y sont entraînés et corrompus. La police sait certainement que tant d'Allemands se réunissent là le dimanche, mais elle ignore peut-être le but politique de ces réunions. Je vous écris ceci en toute hâte, afin que les Marx, Herwegh, A.

Tout en fréquentant la « Ligue des Justes », Marx n'y adhéra cependant pas (1). La raison en était sans doute qu'il ne pouvait pas adopter la doctrine de cette Ligue, faite d'un mélange confus de Blanquisme, de Cabétisme, de socialisme chrétien et d'humanisme feuerbachien (2). Il considérait d'autre part, comme Fr. Engels, que ces sociétés secrètes faisaient obstacle à l'organisation de l'ensemble des travailleurs et donnaient au gouvernement, par leur caractère illégal, prétexte à des mesures répressives (3).

Il n'en éprouvait pas moins une profonde sympathie et une grande admiration pour ces ouvriers et artisans révolutionnaires, dont le courage, l'énergie, la générosité et l'esprit de sacrifice contrastaient avec la veulerie et la lâcheté de la bourgeoisie allemande, qui n'avait pas esquissé le moindre geste de révolte lors de la suppression de la presse libérale : « Quand les ouvriers communistes se réunissent, écrivait-il, l'objet immédiat de leur réunion est la doctrine, la propagande, etc. Mais en même temps naît chez eux un besoin nouveau, un besoin de sociabilité et ce qui n'était tout d'abord que le prétexte de se réunir en devient le but. C'est en voyant des ouvriers socialistes français réunis, que l'on peut le mieux se rendre compte des résultats remarquables de leur mouvement. Fumer, boire, manger ne sont plus que les motifs secondaires de leurs réunions, dont les vrais buts sont les discussions, qui développent l'esprit de communauté et de solidarité. La fraternité entre les hommes n'est pas chez eux une simple phrase, mais l'expression même de la réalité, et toute la noblesse humaine se reflète sur ces visages durcis par le travail (4). »

Weill, Börnstein, ne continuent plus à faire le malheur de ces jeunes gens. »

(1) Cf. A. RUGE. *Correspondance*, Berlin, 1886, t. I, p. 359. Lettre de Ruge à Fleischer, Paris, 9 juillet 1844. « Marx s'est jeté dans le mouvement communiste allemand d'ici, je veux dire par là qu'il fréquente les communistes, sans que je pense cependant qu'il puisse attacher la moindre importance à leur lamentable activité politique. » Cf. K. MARX, *Monsieur Vogt* (Londres 1860). Berlin 1953, p. 75. « Pendant mon premier séjour à Paris, j'entretins des relations personnelles avec les Chefs de la « Ligue des Justes » ainsi qu'avec ceux de la plupart des associations ouvrières secrètes, mais sans adhérer à une quelconque de ces associations. »

(2) Cf. F. MEHRING. *Histoire de l'Allemagne*, Berlin, 1946, p. 171. « La doctrine secrète de la « Ligue des Justes » constituait un mélange confus de philosophie allemande et de socialisme français. »

(3) M.E.G.A. I, t. II, p. 440. Fr. ENGELS. *New Moral World*. « Les progrès de la réforme sociale sur le Continent. I. La France. »

(4) *Ibid.*, t. III, p. 135. Manuscrits d'Economie politique et de philosophie. Cf. *ibid.*, p. 256. *La Sainte Famille*. « Il faut avoir connu l'ardeur à l'étude, la soif de savoir, l'énergie morale et le désir profond

Les communistes qu'il fréquentait l'avaient également en haute estime. C'est ainsi que H. Ewerbeck, un des dirigeants de la « Ligue des Justes » écrivait, quelques années plus tard, dans son livre *L'Allemagne et les Allemands* : « Charles Marx est, sans contredit, un génie critique au moins tout aussi considérable que G. E. Lessing. Doué d'une intelligence extraordinaire, d'une vaste érudition, d'un caractère de fer et d'une grande perspicacité, Charles Marx s'est attaché à l'étude des questions économiques, juridiques, politiques et sociales (1). »

Les études de Karl Marx à Paris

En liaison avec le mouvement révolutionnaire, auquel il s'associait de plus en plus étroitement, Marx procédait alors à une révision totale de ses conceptions. Après avoir reconnu dans le prolétariat la force qui était seule capable de renverser la société bourgeoise, la question essentielle qui se posait à lui était de se rendre compte des causes objectives de la révolution prolétarienne. Il avait bien souligné la nécessité de celle-ci dans ses articles des *Annales Franco-Allemandes*, mais sans voir encore dans quelles conditions le prolétariat devient une classe révolutionnaire.

Il entreprit tout d'abord une étude approfondie de la Révolution française, qui lui offrait le plus grand exemple, dans les temps modernes, d'une révolution totale, de caractère à la fois économique, politique et social (2).

de se développer sans cesse qui animent les ouvriers français et anglais, pour se faire une idée de la noblesse humaine qui les caractérise. » Cf. *Problèmes de la paix et du socialisme*, Berlin, 1958. Fascicule 2. *Karl Marx et Feuerbach - Correspondance de 1843-1844* publiée par W. SCHURFENHAUER et W. HEISE, p. 9. Lettre de K. Marx à L. Feuerbach, Paris, 11 août 1844. « Il vous faudrait avoir assisté à une réunion d'ouvriers français pour pouvoir vous rendre compte de l'ardeur juvénile et de la noblesse de caractère qui se manifeste chez ces hommes accablés par le travail. Le prolétariat anglais fait lui aussi des progrès gigantesques, mais il lui manque le fond de culture que possèdent les Français. Il serait injuste de ne pas souligner également les mérites, sur le plan théorique des artisans allemands en Suisse, à Londres et à Paris. Leur seul défaut est de rester encore trop imprégnés de l'esprit artisanal. Quoi qu'il en soit l'histoire forme parmi ces « barbares » de notre société civilisée l'élément révolutionnaire qui émancipera l'humanité. »

(1) Cf. H. EWERBECK. *L'Allemagne et les Allemands*, Paris, 1851, pp. 587-588.

(2) Cf. *La Pensée*, 1939, n° 3, pp. 24-37. Jean MONTREAU. *La Révolution française et la pensée de K. Marx*. Cf. A. RUGE. *Correspondance*, t. I, p. 343. Lettre de Ruge à Feuerbach, Paris, 15 mai 1844. « Il (Marx) lit beaucoup. Il travaille d'une manière extraordinairement intensive. Il a un talent de critique qui dégénère parfois en un pur jeu dialectique, mais il

Né dans une province, dont la structure économique et sociale avait été profondément modifiée par la Révolution française, il avait été, dès son enfance, familiarisé avec les idées fondamentales de celle-ci. Dans sa période jeune-hégélienne, marquée par un radicalisme démocratique, il avait considéré le parti le plus avancé de la Convention, la Montagne, comme le parti révolutionnaire modèle (1). Lors de son orientation vers le communisme, en 1843, il avait commencé à étudier d'une manière approfondie l'histoire de la Révolution française, qui lui apparaissait maintenant comme le type achevé d'une révolution bourgeoise (2).

Il avait exposé le caractère fondamental et marqué les limites de cette révolution dans la « Question juive ». A l'émancipation politique réalisée par la révolution bourgeoise française, qui laissait subsister l'opposition entre la société et l'Etat, entre le bourgeois et le citoyen, il avait opposé l'émancipation humaine, fruit d'une révolution non plus politique mais sociale, qui devait, par l'abolition de la propriété privée, supprimer l'opposition entre la société et l'Etat en leur donnant à tous deux un caractère humain.

Dans son article « Introduction à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel », il avait montré que le succès de la bourgeoisie dans cette révolution s'expliquait par le fait qu'elle avait tout d'abord incarné, en tant que classe montante, les intérêts généraux du peuple. Immédiatement après sa victoire sur l'ancien Régime, la bourgeoisie avait accaparé le pouvoir, ce qui avait fait apparaître les limites de l'émancipation politique, qui ne profite qu'à la classe victorieuse. Rejetant cette forme d'émancipation, Marx pensait qu'il était maintenant réservé au prolétariat de réaliser l'émancipation humaine par une révolution communiste.

n'achève rien, interrompt chaque recherche pour se plonger dans un nouvel océan de livres... Il est plus énervé et violent que jamais, surtout quand il s'est rendu malade à force de travail et ne s'est pas couché pendant trois et même quatre nuits de suite. » Cf. *Tägliche Rundschau*, Unterhaltungsbeilage, n° 168, 22 juillet 1921. Lettre de Ruge à M. Dunker, Paris, 29 août 1844. « Marx voulait critiquer le Droit naturel de Hegel du point de vue communiste, puis écrire une histoire de la Convention, enfin une critique de tous les socialistes. Il veut toujours écrire sur ce qu'il a lu en dernier lieu, mais continue sans arrêt ses lectures et en fait de nouveaux extraits. Je crois encore possible qu'il écrive un très grand livre, pas trop abstrait, dans lequel il fourrera tout ce qu'il a accumulé. »

(1) Cf. t. I du présent ouvrage, p. 270.

(2) Il lut, en juillet et en août 1843, les ouvrages suivants : Les *Mémoires* du Girondin Jean-Baptiste LOUVET, membre de la Convention ; l'*Appel à la postérité* de M^{me} ROLAND ; les *Révolutions de France et de Brabant* de MONTGAILLARD.

Malgré ses limites et ses insuffisances, la Révolution française restait pour lui le modèle d'une révolution totale, transformant radicalement les rapports économiques, politiques et sociaux (1).

C'est ce qui explique qu'au moment où se posait pour lui la question de la révolution prolétarienne, Marx se soit livré à une étude si étendue et si approfondie de la Révolution française, en particulier de la période capitale de celle-ci, celle de la Convention, dont il se proposait d'écrire l'histoire (2).

Il lut, à cet effet, les discours de Saint-Just et de Robespierre, les *Mémoires* du Conventionnel R. Levasseur de la Sarthe, qui se rapportaient à la lutte entre les Girondins et les Montagnards (3), les procès-verbaux officiels des débats de la Convention et les œuvres de Babeuf.

Il n'a pas écrit l'histoire de la Convention, mais les études qu'il poursuivit à cet effet, contribuèrent beaucoup à élargir et à clarifier ses conceptions des luttes de classes, de la révolution sociale et du développement historique. L'étude de la Révolution française lui montrait, en effet, comment celle-ci était née de luttes de classes, elles-mêmes engendrées par le développement économique, comment l'Etat, en tant que défenseur des intérêts de la classe dominante avait exercé son pouvoir en faveur de la bourgeoisie et comment enfin, au cours de son développement, s'était accentuée la lutte entre la bourgeoisie et le prolétariat,

(1) Cf. Fr. ENGELS. Préface du livre de K. MARX, *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, 1945, pp. 3-4. « La France est le pays où les luttes de classes ont été menées chaque fois, plus que partout ailleurs jusqu'à la décision complète... La France a dans sa grande Révolution détruit le féodalisme et donné à la domination de la bourgeoisie un caractère de pureté classique, dont aucun autre pays n'offre un pareil exemple. Le combat du prolétariat révolutionnaire contre la bourgeoisie dominante s'y manifeste également sous une forme plus tranchée qu'ailleurs. C'est la raison pour laquelle Marx non seulement étudiait avec une prédilection spéciale l'histoire passée de la France, mais se tenait aussi très au courant de son développement actuel, rassemblait les matériaux destinés à être utilisés plus tard, ce qui explique qu'il ne fut jamais surpris par les événements. »

(2) Cf. A. RUGE, *Correspondance*, t. I, p. 343. Lettre à Feuerbach, Paris, 15 mai 1844. « Marx veut par contre écrire l'histoire de la Convention, il a accumulé à cet effet la documentation nécessaire et est arrivé à des conceptions nouvelles et très fécondes. Il a abandonné de nouveau la critique de la « Philosophie du Droit de Hegel » et veut utiliser son séjour à Paris pour écrire ce livre sur la Convention, ce qui est parfaitement juste. » Cf. *ibid.*, p. 362. Lettre à Fleischer, Paris, 9 juillet 1844. « ...Il (Marx) projetait de faire un traité de politique, qu'il n'a malheureusement pas encore rédigé. Puis il voulait écrire une histoire de la Convention et a énormément lu à cet effet. Maintenant il paraît avoir de nouveau abandonné ce projet. »

(3) M.E.G.A. I, t. III, pp. 419-434. Extraits des *Mémoires* de R. LEVASSEUR.

lutte qui caractérisait l'époque contemporaine. Il retirait également de cette étude cet enseignement qu'une classe dirigeante ne se laisse pas déposséder de ses privilèges sans les défendre jusqu'au bout et qu'une transformation radicale de l'organisation économique, politique et sociale exige d'implacables luttes révolutionnaires.

Cette conception du rôle déterminant des luttes de classes dans le développement historique devait se préciser chez lui par la lecture des grands historiens bourgeois français : Augustin Thierry, Mignet, Thiers, Guizot, qui, étudiant le développement de la bourgeoisie française depuis le Moyen Age, avaient souligné le rôle décisif des luttes de classes dans ce développement (1).

Ce qui, à côté de l'étude de la Révolution française et des doctrines socialistes et communistes, contribua le plus au développement des conceptions de Marx, ce fut l'étude de l'économie politique, entreprise dès la fin de 1843 et qu'il poursuivit systématiquement en 1844 (2). Il analysa les ouvrages des principaux économistes modernes français et anglais, qui avaient reconnu que le travail était le seul élément producteur de richesses. Mais contrairement à ces économistes, qui se fondaient sur leur analyse du développement économique pour faire l'apologie du régime capitaliste, il concluait de son analyse de ce régime, où l'ouvrier salarié, le prolétaire, principal producteur de richesses par son travail est exploité et opprimé, à sa condamnation (3).

(1) W. J. LENINE, *Marx, Engels et le Marxisme*, Berlin, 1946, p. 16. « Déjà la période de la Restauration en France engendra une pléiade d'historiens (Thierry, Guizot, Mignet, Thiers) qui, en généralisant les données historiques, ne pouvaient pas ne pas reconnaître que les luttes de classes constituent la clé du développement de toute l'histoire française. »

Il convient de rappeler ici que Marx n'a jamais prétendu avoir découvert l'existence et le rôle des luttes de classes, son mérite, dans ce domaine, est d'avoir prouvé que la formation des classes est déterminée par le développement des forces de production et des rapports de production et que les luttes de classes devaient dans les temps modernes mener, par une révolution prolétarienne, à la constitution d'une société sans classes. Cf. *Lettres choisies* de K. MARX et de Fr. ENGELS, Berlin, 1953, p. 86. Lettre de K. Marx à J. Weydemeyer. Londres, 5 mars 1852. « En ce qui me concerne, je n'ai pas le mérite d'avoir découvert l'existence des classes dans la société moderne et de leurs luttes... Ce que j'ai apporté de nouveau, c'est d'avoir montré que l'existence des classes est liée à des phases historiques déterminées du développement de la production. »

(2) Cf. Fr. ENGELS. Préface du *Capital*, t. II, Paris, 1900, p. VIII. « Il (Marx) commença ses études d'économie politique en 1843, à Paris, en se mettant à analyser les grands économistes français et anglais. »

(3) Sur le détail des études d'économie politique de Marx. Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 107-110 et 437-583, et le chapitre II de ce livre. Cf. K. MARX, *Contribution à la Critique de l'Economie politique*. Berlin 1951, Préface, p. 12. « Mes études (il s'agit de l'analyse critique de la

Ces études, qui donnaient à sa conception du communisme et de l'histoire une solide assise économique, l'inclinaient, en se conjuguant avec celles de la Révolution française et des doctrines socialistes et communistes, vers une conception matérialiste du monde. Cette orientation était renforcée par l'étude approfondie qu'il faisait alors du matérialisme français et anglais, dont il analysait les deux grands courants scientifique et social, qu'il faisait dériver de la physique de Descartes et du sensualisme de Locke. Il montrait que ces deux courants s'étaient développés sous l'effet du développement de la production et de la lutte menée par la bourgeoisie contre l'ancien Régime et que du deuxième courant était issue une tendance socialisante, dont l'aboutissement était le communisme. Dépasant les limites du matérialisme mécaniste du XVIII^e siècle, qui tenaient à celles de l'idéologie bourgeoise, Marx jetait, dans les ouvrages qu'il écrivait alors, les fondements d'une conception nouvelle du matérialisme de caractère dialectique et historique (1).

Marx et les Jeunes Hégéliens

La participation de plus en plus active de Marx au mouvement révolutionnaire (2), qui s'accompagnait chez lui d'une profonde transformation idéologique, déterminait son attitude aussi bien vis-à-vis des Jeunes Hégéliens anarchisants et des démocrates comme Ruge et Herwegh, que des socialistes réformistes comme Proudhon et des communistes utopistes comme Bakounine, Hess et Weitling.

Philosophie du Droit de Hegel et des études postérieures) m'amènèrent à cette conclusion, que les rapports juridiques comme les différentes formes d'Etat ne peuvent s'expliquer ni par eux-mêmes ni par un soi-disant développement général de l'esprit humain, qu'ils sont déterminés par les conditions matérielles de vie que Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIII^e siècle, résume sous le nom de société bourgeoise et que l'anatomie de cette société est constituée par l'économie politique. »

(1) Sur le matérialisme français du XVIII^e siècle, cf. M. D. TSEBENKO. *La lutte des matérialistes français du XVIII^e siècle contre l'idéalisme*, Paris, 1955. Sur l'analyse critique du matérialisme du XVIII^e siècle par Marx, cf. chapitre III de ce livre *La Sainte Famille*. Sur le dépassement du matérialisme mécaniste par Marx et l'élaboration du matérialisme dialectique et historique. Cf. chapitre II de ce livre : *Manuscrits d'économie politique et de philosophie*.

(2) Le 23 mars 1844, il participa à un banquet où fut discutée la question de la propagande internationale démocratique, cf. Lettre de A. Ruge à Kuchly, 24 mars 1844. (Original à l'Institut pour le Marxisme-Léninisme à Moscou.) Cf. K. MARX. *Chronique de sa vie*, o. c., p. 21. Il collabora d'autre part au journal parisien allemand le *Vorwärts* (*En Avant*), quand celui-ci prit un caractère révolutionnaire.

Tandis qu'il prenait déjà nettement position contre les « Jeunes Hégéliens » anarchisants et les démocrates comme Ruge, qui combattaient ouvertement le prolétariat et le communisme, son attitude était moins nette vis-à-vis des socialistes et des communistes utopistes. Il se séparait bien d'eux, dans la mesure où il voyait que leurs doctrines ne répondaient pas aux exigences de la lutte de classe du prolétariat, mais, comme il ne se rendait pas encore exactement compte des causes et de la nature de leurs défauts, sa critique n'avait pas le caractère tranché qu'elle devait prendre peu de temps après, lorsque sa doctrine eut été fixée dans ses grandes lignes.

Son adhésion au communisme révolutionnaire accentuait sa rupture avec les « Jeunes Hégéliens » de Berlin qui s'engageaient de plus en plus dans la voie de l'anarchisme.

Après avoir refusé de collaborer aux *Annales Franco-Allemandes*, Bruno Bauer, se détournant définitivement du mouvement progressiste, s'était consacré avec son frère Edgard à une critique du libéralisme et de la Révolution française. L'ouvrage qu'il écrivait alors, *Histoire de la politique, de la culture et du rationalisme au XVIII^e siècle* (1), était encore plus faible que l'ouvrage précédent : *Evénements mémorables de l'histoire contemporaine depuis la Révolution* (2), rédigé également en collaboration avec son frère Edgar.

Cet ouvrage, composé d'une succession d'anecdotes sans liens entre elles, témoignait de l'incapacité de B. Bauer de comprendre une période historique (3).

Avec son frère Edgar, Bruno Bauer publiait également la *Gazette générale littéraire*, dans la maison d'édition de leur frère Egbert à Charlottenbourg (4).

(1) Bruno BAUER : *Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts*. 2 vol. Charlottenbourg, 1843-1845.

(2) Bruno et Edgard BAUER : *Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Revolution*, Charlottenbourg, 1843.

(3) Cf. la critique parue dans le *Vorwärts*, n° 70, 21 septembre 1844. « Le deuxième tome de l'*Histoire du XVIII^e siècle* de B. BAUER ne répond même pas au minimum de ce que l'on pouvait attendre de cet ouvrage... Si, lors de la publication du premier tome, on pouvait encore hésiter dans le jugement à porter sur lui, le doute n'est plus permis maintenant que la première partie du second tome est publiée. On ne peut rien imaginer de plus aphoristique et de plus décousu que ce pot-pourri d'anecdotes peu connues, rien qui témoigne de plus de mépris dans la façon de traiter des esprits éminents et d'une telle incompréhension du développement de l'Allemagne au siècle passé. »

(4) *Allgemeine Literatur Zeitung*, revue mensuelle publiée par B. BAUER chez E. Bauer à Charlottenbourg. Cahiers 1 à 12. Décembre 1843 à octobre 1844. Une deuxième édition de la *Gazette générale littéraire* parut

Dans cette revue, qui constituait en quelque sorte la contrepartie des *Annales Franco-Allemandes*, Bruno et Edgar Bauer et leurs collaborateurs exposaient leurs conceptions individualistes et anarchistes. La facilité avec laquelle le gouvernement prussien avait jugulé la presse d'opposition et l'indifférence avec laquelle le peuple, la « masse », avait accepté la suppression de toutes les manifestations de l'Esprit, était pour eux la preuve que les hommes de progrès avaient fait fausse route en s'alliant avec la masse et qu'il était nécessaire de s'engager dans une voie nouvelle (1).

Repliés sur eux-mêmes et de plus en plus enclins à croire qu'ils incarnaient l'Esprit absolu, la Conscience universelle, ils considéraient, maintenant, le peuple, la « masse », comme un obstacle au développement de l'Esprit (2). Le devoir présent pour les hommes de progrès était, disaient-ils, de se détourner des mouvements politiques et sociaux et le leit-motiv de leurs articles était constitué par une inépuisable critique de la « masse », principal adversaire du progrès, à laquelle ils attribuaient l'échec de toutes les nobles entreprises des hommes (3).

sous forme de livre sous le titre de : *Combat de la critique contre les contradictions actuelles*, par Bruno BAUER, Edgard BAUER et autres. Charlottenbourg, chez E. BAUER, 1847.

(1) Cf. B. BAUER, *La montée et la chute du radicalisme en l'an 1842*. 2^e édition. Berlin 1850, t. III, 170. « En quittant l'Allemagne... Ruge avait pu voir que les gouvernements allemands avaient eu, en interdisant les ouvrages qui faisaient connaître au monde les pensées de la philosophie nouvelle, l'approbation des représentants du peuple et l'appui de la grande masse indifférente », p. 172. « L'indifférence littéraire qui se manifesta dans ces tristes mois était de toute autre nature que ne le pense Ruge. C'était l'indifférence vis-à-vis de la littérature, si l'on entend par littérature la succession des œuvres créatrices de l'aristocratie intellectuelle et de la cohorte de ses partisans et adversaires, indifférence qui se manifestait aussi à l'égard de cette aristocratie et qui était en voie de se transformer en une révolte contre celle-ci. »

(2) Cf. *Gazette générale littéraire*, 5^e cahier, avril 1844, p. 12. HIRZEL, *Correspondance de Zurich* : « Ce n'est qu'au terme d'une campagne qui coïncida avec la fin de l'année 1842 que la position des partis fut définitivement fixée. Ce n'est qu'alors qu'apparut la « masse » sous sa forme pure ; masse dont la critique avait réussi à se dégager par une lutte millénaire, créant ainsi une opposition tranchée entre elle et la masse, telle que l'histoire n'en avait pas jusqu'alors connue de semblable. »

(3) Cf. *Gazette générale littéraire*, 8^e cahier, juillet 1844, pp. 18-26 : « Quel est maintenant l'objet de la critique ? » ; cf. *ibid.*, 1^{er} cahier, décembre 1843. A. BAUER, *Derniers ouvrages sur la question juive*, p. 3. « C'est dans la masse et non ailleurs qu'il faut chercher le véritable ennemi de l'Esprit » ; p. 2. « Le pire témoignage qui puisse être apporté contre une œuvre est l'enthousiasme que lui apporte la masse » ; p. 3. « Toutes les grandes actions de l'histoire ont été de prime abord vouées à l'échec et sans effet durable, parce que la masse s'était intéressée à elles et enthousiasmée pour elles. L'Esprit sait maintenant où il doit

Cette critique de la « masse » s'accompagnait d'une critique du radicalisme politique et social qui s'appuyait sur elle.

Le défaut essentiel des radicaux était, disaient-ils, le manque de courage, dont ils avaient fait preuve, en particulier pendant la période, à leur avis décisive pour le destin de l'Allemagne, qu'avait été l'année 1842. N'ayant ni la volonté ni le courage de lutter, ils s'en étaient remis tout d'abord au bon vouloir de l'Etat pour réaliser leurs desseins ; après l'aggravation de la réaction, ils avaient reporté leur espoir sur le peuple, sur la « masse » et s'étaient ralliés au communisme, qui devait transformer la société et l'Etat par l'abolition de l'égoïsme, c'est-à-dire en fait par la suppression de l'individualisme.

Au radicalisme politique et social, à la critique de l'Etat et de la société, ils opposaient la critique pure, libre, absolue qui rejetait en même temps que les luttes vulgaires, en faveur de la souveraineté populaire et du régime constitutionnel, tous les dogmes religieux, politiques et sociaux (1).

S'exerçant dans le domaine de la théorie pure, où elle pouvait déterminer à son gré la marche de l'Histoire, la critique absolue planait avec un souverain détachement au-dessus des contingences de la vie réelle.

Cette critique absolue, qui bornait son activité à des remarques

chercher son seul adversaire, c'est dans la phraséologie, les illusions et la veulerie de la masse. » Ce mépris de la masse, du peuple venait en droite ligne de Hegel, cf. *Philosophie du Droit*, Stuttgart, 1838, par. 302, p. 411. « La position médiatrice des Etats a pour effet principal d'empêcher les individus de se transformer en une « masse » et de s'élever sous cette forme, par une pensée et une volonté inorganiques, contre l'Etat. »

(1) Cf. *Gazette générale littéraire*, 6^e cahier, mai 1844. *Correspondance de la province*, p. 34. « La critique ne prend pas parti et ne veut pas constituer un parti. Elle est solitaire... Elle se détache de tout. Elle considère tout principe commun, nécessaire à la formation d'un parti, comme un dogme, que, dans le cadre d'un parti, elle serait empêchée de critiquer et d'abolir. Cf. *ibid.* 8^e cahier, août 1844, B. BAUER, « 1842 », p. 7. « Comme nous l'avons dit, la critique a cessé d'avoir un caractère politique. Opposant naguère encore des idées à des idées, des systèmes à des systèmes, des opinions à des opinions, elle a rejeté maintenant toute idée, tout système, toute opinion. » Cf. *ibid.*, 5^e cahier, avril 1844. *Les conférences politiques de Hinrichs*, 2 vol., Halle, 1843, p. 23. « Les concepts dogmatiques furent révévés à l'égard de puissances divines, parce que les regards étaient fermés au monde réel..., parce que l'on ne connaissait pas encore toute la richesse des rapports humains, l'immense contenu de l'histoire et la véritable signification de l'homme. Le concept se substitua à l'homme, la dialectique des concepts se transforma en un combat divin, le seul que connurent les philosophes qui, faute de comprendre la lutte de l'histoire, n'avaient pas la moindre notion du combat de la masse contre l'Esprit, combat qui constituait l'essence de toute l'histoire passée. »

ironiques sur les événements et les partis était d'autant moins dangereuse à exercer qu'elle dirigeait fort prudemment ses attaques non contre le gouvernement prussien, mais contre le libéralisme et le communisme. Elle liquidait le premier, en disant qu'il était l'expression de la conscience bourgeoise, c'est-à-dire d'une forme particulière et par là-même imparfaite de la Conscience universelle ; elle liquidait de la même manière le communisme, qu'elle attaquait plus vivement encore que le libéralisme (1).

Donnant à la critique un caractère absolu, les « Affranchis » lui assignaient comme tâche de dégager l'essence même des choses par le dépassement de toutes les manifestations particulières de la Conscience universelle, qui remplaçait chez eux l'Idée absolue de Hegel. Alors que celle-ci, réunissant en elle le réel et le rationnel, réalisait son essence par le développement dialectique de son être, la Conscience universelle la réalisait en dépassant, à la manière du Moi de Fichte, toutes les manifestations particulières de son être. Transformant ainsi le développement dialectique, qui avait chez Hegel un caractère objectif en un développement subjectif, déterminé par l'activité de la Conscience universelle, la Critique absolue, se donnait en tant qu'incarnation de celle-ci (2) l'illusion de pouvoir modifier à son gré le monde et déterminer ainsi la marche de l'histoire. Comme elle n'avait, en fait, aucune prise sur le monde réel et qu'elle ne pouvait ainsi se poser aucun but positif, cette critique devait se contenter d'une lutte illusoire contre un monde qu'elle était incapable de transformer.

Cette critique marquait l'aboutissement de l'évolution politique et intellectuelle des Affranchis. Ne trouvant après la répression, dont avait été victime le libéralisme à la fin de 1842, aucun appui dans la bourgeoisie particulièrement faible à Berlin, les Affranchis, reniant leur propre passé, au cours duquel ils avaient combattu l'Etat réactionnaire prussien, donnaient maintenant à

(1) Sur la critique du libéralisme ; cf. *Gazette générale littéraire*, 3^e Cahier, février 1844, Carl REICHHARDT. Défense de son livre. La bourgeoisie prussienne. Cf. *ibid.*, 4^e Cahier, mars 1844. E. JUNGNTZ : *La revue mensuelle pour la littérature et la vie publique de Biedermann*, 1842-1843. Dans ces critiques le nom de Marx n'était jamais cité, bien qu'elles fussent dirigées en grande partie contre la *Gazette rhénane* et les *Annales Franco-Allemandes*.

(2) Après avoir dissocié la réalité de l'Idée en ramenant celle-ci à la Conscience universelle, les « Affranchis » donnaient maintenant à la conscience universelle un caractère subjectif, en l'incaruant dans quelques individus d'élite, dans une aristocratie intellectuelle qu'ils opposaient à la masse, ce qui allait permettre à Stirner, en poussant l'individualisme et le subjectivisme à leurs conséquences extrêmes, de tout réduire au Moi et à son activité.

leur action un caractère réactionnaire, en ménageant et en justifiant cet Etat et en condamnant la lutte menée contre lui (1).

La *Gazette générale littéraire* ne trouva que peu d'écho auprès des intellectuels et n'en rencontra aucun auprès de la masse, ce qui fut, du reste, pour ses rédacteurs un motif de fierté.

Bruno Bauer, qui n'avait même pas réussi à gagner le concours de tous les Affranchis et qui avait dû se contenter, à part son frère et J. Faucher (2), de collaborateurs deuxième ordre tels que E. Jungnitz (3), Szeliga (4), C. E. Reichhardt (5) et F. Beck (6), voyait au surplus se dresser, contre la *Gazette générale littéraire*, deux revues concurrentes publiées par L. Buhl (7) : la *Revue mensuelle de Berlin* (8) ainsi que les *Feuilles de l'Allemagne du*

(1) Cf. *Gazette générale littéraire*, 10^e Cahier, septembre 1844, pp. 10-20. B. BAUER : « Les brochures littéraires de Königsberg. » Dans cet article, où il polémiquait contre les libéraux de Königsberg, B. Bauer prétendait qu'on ne pouvait opposer le peuple à l'Etat, puisqu'il était inclus dans celui-ci.

(2) Julius Faucher (1820-1878). Ses articles dans la *Gazette générale littéraire* se distinguaient des autres par une plus solide documentation.

(3) Ernst Jungnitz (décédé en 1848), avait publié en 1843 un livre sur *La Religion et l'Eglise en France jusqu'à la dissolution de l'Assemblée constituante*. Il écrivit en 1844 deux livres : *La Religion et l'Eglise en France depuis la dissolution de l'Assemblée constituante jusqu'à la chute de Robespierre*, et *Histoire de la vie religieuse en Allemagne au XVIII^e siècle*. Il publia en 1847 en collaboration avec les frères Bauer l'*Histoire de la Révolution française jusqu'à la fondation de la République*.

(4) Szeliga, pseudonyme de Franz Zychlin von Zychilinski (1816-1900) officier prussien qui devint général d'infanterie.

(5) Carl, Ernst Reichhardt, imprimeur et relieur publia au début de 1844 une brochure *La bourgeoisie prussienne vue par un homme du peuple*, dans laquelle il exprimait le mécontentement des artisans. Celle-ci ayant été interdite par la censure, il réussit à faire lever cette interdiction par un placet, dans lequel il affirmait son loyalisme et louait la censure.

(6) Fritz Beck était le poète du groupe au grand dam du reste de la poésie. Cf. *Gazette générale littéraire*, 4^e cahier, mars 1844. F. BECK, « Chanson d'un tailleur ».

(7) Ludwig Buhl (né en 1814, décédé au début des années quatre-vingts) avait pris une part active au mouvement de la Gauche hégélienne, et s'était rallié à l'individualisme de B. BAUER et de Stirner. Il traduisait alors l'*Histoire de dix ans* de L. BLANC, publiée à Berlin en 1844 et 1845.

(8) La *Revue Mensuelle de Berlin* (*Berliner Monatsschrift*) fut interdite par la censure. Elle parut, sous forme de livre, à Mannheim en 1844 et contenait une partie des articles destinés à la revue *Le Patriote* et supprimés par la censure. Extraits de la table des matières :

L. BUHL. « Lettre ouverte » ; « Les Jugements du tribunal supérieur de la Censure » ;

M. STIRNER. « Remarques provisoires sur l'Etat fondé sur l'amour » ;

L. BUHL. « Le véritable caractère de la constitution fondée sur les "Etats" » ;

Nord dont la tendance était la même que celle de la *Gazette générale littéraire* (1).

C'est ainsi que dans la « Lettre ouverte » qui servait de préface à la *Revue mensuelle de Berlin*, L. Buhl annonçait son intention de combattre tous les partis politiques, parce qu'ils étaient incapables de critiquer radicalement l'état de choses existant : « La lutte que nous menons est dirigée contre tout l'état de choses présent. Comment pouvons-nous nous associer à ceux qui ont toujours à la bouche le mot de progrès, mais qui s'avèrent incapables de se détacher de cet état de choses. Nous repoussons tous ceux qui luttent pour la forme contre celui-ci, mais ne rompent pas avec lui et qui, par manque de courage et de principes, ne peuvent accéder à la liberté... Nous ne voulons pas remplacer une forme d'Etat par une autre et nous n'avons pas formé de parti, car notre but est seulement de convaincre. Dégagés de tout lien, nous pouvons, par notre position purement théorique, revendiquer le droit de libre recherche et espérer, en nous tenant ainsi en dehors des partis, échapper aux poursuites... Pourquoi même ne pourrait se réaliser ici une alliance semblable à celle qui s'est faite en France entre légitimistes et républicains? Combattant le rationalisme et le libéralisme du « Juste Milieu », ceci ne devrait-il pas nous assurer la bienveillance du gouvernement?

GRAVELL. « Mémoire sur l'organisation de l'administration prussienne et ses défauts » ;

E. BAUER. « Sur la sentimentalité » ;

E. MEYEN. « Considérations sur l'importance et les tendances du mouvement allemand » ;

L. BUHL. « Une question de propriété et de droit » ;

M. SCHMIDT (STIRNER) « E. SUE, *Les mystères de Paris* ».

(1) *Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung*, publiées de juillet 1844 à avril 1845. Extraits de la table des matières :

1^{er} cahier, juillet 1844. « Nouvelles revues critiques, *Annales franco-allemandes*, de A. RUGE ; « Revue trimestrielle » ; de C. WIGAND ; « Deux apôtres du dernier Evangile de l'humanité » ; Th. MUNDT, « Histoire de la société, son développement récent et ses problèmes » ; K. GRÜN, « La vraie culture. »

2^e cahier, août 1844. SZELIGA. Critique de l'ouvrage. *Ce livre appartient au roi* ; Th. MUGGE, *Wilhelm Weitling. La nouvelle génération*.

3^e cahier, septembre 1844. E. BAUER : « Encore un apôtre. La littérature allemande en France. »

4^e cahier, octobre 1844. L. FEUERBACH. KÖPPEN « P.-J. Proudhon », 1^{er} art.

5^e cahier, novembre 1844. KÖPPEN « P.-J. Proudhon », 2^e article - (K.) « L'organisation du travail. »

6^e cahier, décembre 1844. « Réunion de l'association locale Berlinoise pour l'aide aux classes laborieuses. »

9^e cahier, mars 1845. SZELIGA. « L'Unique et sa propriété, de STIRNER ».

10^e cahier, avril 1845. « L'aide aux classes laborieuses. »

Réclamant pour nous une autonomie absolue, il ne pouvait nous venir à l'idée de vouloir déterminer autrui. Notre principe est que chacun soit son propre souverain et édicte lui-même sa loi. Il ne nous appartient pas de décider si la réalisation de cette exigence est possible ou impossible, proche ou lointaine, ... il nous suffit qu'elle soit nécessaire, pour que l'on puisse parler de vraie liberté (1). »

Ces belles phrases sur la critique absolue et la vraie liberté, qui masquaient la crainte du petit bourgeois de s'engager dans de véritables combats (2), soutenaient, en fait, malgré leurs airs ultra-révolutionnaires, la politique réactionnaire du gouvernement prussien. Un des collaborateurs des *Feuilles de l'Allemagne du Nord*, F. Köppen, ancien ami de Marx, allait jusqu'à prendre la défense de la censure, en disant que l'interdiction de toute critique radicale et grossière obligeait l'écrivain à exprimer ses idées sous une forme plus nuancée et que par ailleurs la critique, en se tenant à l'écart de la politique, pouvait fort bien s'accommoder de la censure (3). Cela leur réussissait du reste si bien, qu'après la publication du premier numéro de la *Gazette générale littéraire*, le censeur pouvait déclarer qu'une telle presse ne constituait aucun danger pour le gouvernement (4).

L'anarchisme, vers lequel inclinaient les « Affranchis », trouvait alors son théoricien chez Max Stirner, qui développait dans son livre *L'Unique et sa propriété*, paru en novembre 1844, les conséquences extrêmes de l'individualisme (5). Il en avait exposé

(1) Cf. *Revue mensuelle de Berlin*, pp. 2, 3, 7, 8, 10.

(2) Cf. G. MAYER, *Zeitschrift für Politik*, 1920, 3^e fasc., p. 435. « Sentant qu'ils s'étaient aventurés trop loin dans la dangereuse atmosphère de la politique... ces révolutionnaires en pantoufles et en robes de chambre déclarèrent avec emphase, que la politique était une occupation d'ordre inférieur et que la seule tâche digne d'un esprit libre et de la critique absolue était l'abolition théorique de l'état de choses existant. »

(3) Cf. *Feuilles de l'Allemagne du Nord*, 2^e cahier, août 1844. « Correspondance de Berlin, 26 juillet », p. 88. « La critique s'élève au-dessus des passions et des sentiments, elle ne connaît ni engoûment ni haine pour ou contre quoi que ce soit. Aussi ne se dresse-t-elle pas contre la censure pour lutter contre elle » ; p. 89, « La critique n'a ni but positif, ni caractère pratique, aussi ne peut-on exiger d'elle qu'elle combatte la censure, pour assurer la liberté de presse. »

(4) Remarque du Censeur sur le 1^{er} cahier de la *Gazette générale littéraire* : « Pour ce qui est de la tendance des trois articles, on peut dire d'une manière générale, qu'ils sont tous trois pénétrés d'un esprit purement négateur, sans que pour cela leur contenu mérite en rien d'être censuré. »

(5) Cf. E. von HARTMANN, *Phénoménologie de la conscience morale*, Berlin, 1879, p. 804. « On voit comment ici la valeur absolue conférée par Stirner au Moi est la conséquence pratique du monisme subjectif de Fichte, qui se plaçant à un point de vue éthique idéaliste, ne pouvait pas

les premiers principes dans un article : « Remarques provisoires sur l'Etat fondé sur l'amour », publié dans la *Revue mensuelle de Berlin* (1). Dans la préface de cette revue, L. Buhl avait soutenu qu'au lieu d'attaquer directement l'Etat, en tant qu'adversaire de la liberté, on arrivait au même résultat en montrant qu'aucune forme d'Etat et de constitution ne répondait au concept de liberté (2). Partant de cette conception, Stirner exposait dans son article, qu'aussi bien l'Etat révolutionnaire que l'Etat chrétien opprimaient la liberté. Dans l'Etat révolutionnaire, disait-il, le citoyen est privé de liberté, du fait de sa soumission absolue à l'Etat. L'Etat chrétien, fondé sur l'amour, supprime également la liberté, car l'amour exige que l'on mette son activité non au service de son individualité, de son Moi, mais au service d'autrui, ce qui entraîne de la part de cet Etat un asservissement plus grand encore de l'individu (3).

concevoir et moins encore adopter les conséquences qu'impliquait sa philosophie. »

(1) Cf. *Revue mensuelle de Berlin*, pp. 34-49. M. STIRNER, « Remarques provisoires sur l'Etat fondé sur l'amour ». Article reproduit dans : J. H. MACKAY, *Les petits écrits de Max Stirner et sa réponse aux critiques de son livre « L'Unique et sa propriété »* (1842-1847), Berlin, 1898, pp. 71-80.

(2) Cf. *Revue mensuelle de Berlin*, texte cité par J. H. MACKAY, o. o., t. I, p. 118.

« Nous savions qu'un pouvoir qui s'appuie sur le principe d'autorité ne pouvait tolérer une critique, qui détruisait l'état de choses existant. Aussi, nous étions-nous donnés pour tâche d'analyser les fondements et prétextes de ce pouvoir : Etat, loi, droit, ordre légal, progrès légal, religion, nationalité, patriotisme, etc. Si nous ne pouvions nous attaquer à l'Etat lui-même, en montrant qu'il était un instrument d'oppression, nous arrivions cependant au même résultat, en exposant que toutes les formes d'Etat et que toutes les constitutions existantes ne répondaient pas au véritable concept de liberté. »

(3) Cf. M. STIRNER : « Remarques provisoires sur l'Etat fondé sur l'Amour ». *Revue mensuelle de Berlin*, pp. 45-47.

« Comparons l'amour avec l'autonomie ou la liberté. Dans l'amour, l'homme se détermine, se façonne lui-même, mais il le fait non pour l'amour de soi, mais pour l'amour d'autrui. Cette autodétermination dépend encore d'autrui, elle est aussi détermination par autrui. L'homme libre, par contre, ne se détermine ni pour, ni par autrui, mais seulement pour et par lui. Il ne considère que lui-même et y trouve l'impulsion nécessaire à une autodétermination qui lui permet d'agir à la fois rationnellement et librement. Etre déterminé par autrui ou au contraire par soi-même et s'inspirer en cela de l'amour ou, au contraire de la raison, sont deux choses absolument différentes. L'amour repose sur ce principe que tout ce que l'on fait l'est pour l'amour du prochain, la raison sur ce principe que l'on n'agit que pour soi ; dans le premier cas, c'est la considération d'autrui qui me fait agir, dans le second je constitue moi-même le mobile de mes actes. Celui qui est déterminé par l'amour agit pour l'amour de Dieu, de ses frères, etc., il n'a pas de volonté propre ; celui qui est déterminé par la raison ne veut pas réaliser d'autre volonté que la sienne, il ne respecte que celui qui a une volonté propre et non celui qui obéit à la volonté

De cette critique de l'Etat révolutionnaire et de l'Etat chrétien, Stirner concluait que toutes les formes d'Etat étaient également condamnables, parce qu'elles avaient toutes comme conséquence nécessaire la suppression de la liberté.

Après cette critique de l'Etat, Stirner s'élevait dans un article sur *Les mystères de Paris* d'Eugène Sue, paru également dans la *Revue mensuelle de Berlin*, contre le christianisme social, alors très en vogue, disant que le principal effet de celui-ci était d'amener l'opprimé à se soumettre à son destin. Il s'avérait au demeurant lui-même incapable de donner une solution positive, aussi bien au problème politique qu'au problème social, se contentant d'affirmer que l'Etat et la société bourgeoise étaient gangrenés au point qu'ils se dissoudraient d'eux-mêmes (1).

Après avoir dénoncé l'Etat et la société comme des puissances supérieures, qui, comme la religion, dominant et oppriment l'homme qui les crée, Stirner exposait dans son livre *L'Unique et sa propriété* que le Moi, avec sa volonté et son activité illimitées, absolues, constitue la seule vraie réalité humaine (2). N'accordant de valeur qu'au Moi, il célébrait l'égoïsme comme le principe fondamental de l'activité humaine et rejetait tout ce qui s'oppose à lui en prétendant lui imposer des devoirs au nom d'un principe supérieur. Nouvel iconoclaste, il renversait toutes les idoles : Dieu, l'Esprit du monde de Hegel, l'Etat, la société et aussi l'Essence humaine de Feuerbach et la Conscience universelle de B. Bauer dans lesquelles il voyait des incarnations nouvelles de l'Idée absolue de Hegel. Ses attaques les plus virulentes étaient dirigées contre le libéralisme et contre le communisme, auxquels il reprochait de sacrifier l'individu à des abstractions telles que l'Etat ou la société.

Comme la critique de B. Bauer, celle de Stirner n'avait que

d'autrui. L'amour a certes raison contre l'égoïsme, car il est plus noble de faire sien la volonté d'autrui et de la réaliser que d'obéir à un désir provoqué par un objet quelconque, plus noble de se laisser déterminer par autrui que de n'avoir aucune véritable détermination propre ; mais l'amour n'a pas raison contre la liberté, car il n'y a pas d'autodétermination sans liberté. L'amour est la forme suprême et la plus belle de l'oppression de l'homme par lui-même, la manière la plus glorieuse de se sacrifier et de se détruire, la victoire la plus douce sur l'égoïsme, mais en brisant la volonté personnelle, qui n'est pas autre chose que le sens et le désir de soi-même, il ne permet pas à la volonté tout court, qui seule confère à l'homme sa dignité d'homme libre, de se développer.»

(1) Cf. J. H. MACKAY, o. c., p. 101. Sur cette critique des *Mystères de Paris*, par STIRNER, cf. la critique de MARX de ce livre dans *La Sainte Famille*, cf. chapitre III de ce volume.

(2) M. STIRNER : *Der Einzige und sein Eigentum*. O. Wigand, Leipzig, 1844.

mépris pour la réalité économique, politique et sociale. Remplaçant le monde réel par un monde illusoire, elle faisait de l'histoire une fantasmagorie.

Cette critique détachée de toute réalité, qui planait dans l'Absolu, avec un sentiment d'ironie et de pitié pour toutes les contingences, était la négation même de tous les efforts entrepris par les « Jeunes Hégéliens » pour participer au mouvement progressiste. Marx et Engels ne pouvaient admettre cette abdication et ils devaient impitoyablement démasquer dans *La Sainte Famille* d'abord, puis dans *L'Idéologie allemande* la *Critique critique* qui, en dépit de son air hautain, intransigeant et superbe, n'était qu'impuissance et que stérilité.

Marx et Ruge

Par son adhésion au communisme, Marx allait rompre non seulement avec les « Affranchis », mais aussi avec Ruge et les démocrates de son genre, qui n'étaient pas avares de concessions verbales à la classe ouvrière, tant qu'ils pouvaient confondre le communisme avec un vague humanisme, mais qui prenaient résolument position contre elle, dès qu'ils se rendaient compte de la véritable nature du communisme.

Le différend au sujet de Herwegh, qui avait séparé Marx de Ruge au moment de la disparition des *Annales Franco-Allemandes*, n'avait été que le motif accidentel de leur rupture, dont la vraie raison était leur divergence maintenant totale de conceptions, que leur adhésion commune à l'humanisme avait pendant un certain temps voilée (1).

Interprétant l'humanisme comme expression du principe de liberté, Ruge l'opposait à la fois au communisme, qu'il concevait comme une manifestation de l'égoïsme sur le plan social, provoquée par l'envie et la cupidité des non-possédants et au patriotisme dans lequel il voyait une manifestation de l'égoïsme sur le plan national (2).

(1) Cf. article de Fr. ENGELS sur K. Marx, dans le *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Iéna, 1889-1894, t. IV, pp. 1130-1134 : « L'échec (des *Annales Franco-Allemandes*) était dû aux très grandes difficultés de leur diffusion en Allemagne et aussi aux profondes divergences de principes, qui se firent jour entre les deux rédacteurs en chef. Ruge restait un adepte de la philosophie hégélienne et du radicalisme politique, tandis que Marx s'engageait dans l'étude de l'économie politique, des socialistes français et de l'Histoire de France. »

(2) Cf. A. RUGE. *Correspondance*, t. I, p. 356. Lettre à Stahr. Paris, 28 mai 1844 : « La vérité et la liberté ont-elles une patrie et la terre

Associant l'humanisme au cosmopolitisme (1) il pensait qu'il serait réalisé par l'éducation et l'instruction, dans lesquelles il voyait les seuls moyens d'assurer l'émancipation véritable des hommes, émancipation qui, dans son esprit, ne devait porter nulle atteinte à la société bourgeoise et à la propriété privée (2).

Déniant aux ouvriers et aux artisans la capacité de s'émanciper par leurs propres forces, il leur reprochait leur manque de culture et leur égoïsme, qui les portait à réclamer une égalité aboutissant à un nivellement par en bas de toute la société (3).

Après sa rupture avec Marx, son aversion à l'égard du communisme se transforma en véritable haine. Dans ses lettres il exprimait, avec une virulence accrue, sa colère et sa rage contre les adeptes du communisme, en particulier contre les communistes allemands (4). Ce sont, écrivait-il, des hommes bornés et cupides, très attachés à l'argent, qui attendent la fortune du communisme et chez qui le mysticisme religieux s'allie aux plus bas penchants (5). Sa critique était particulièrement haineuse à l'égard de Marx, vis-à-vis duquel il se laissait aller aux pires

entière n'est-elle pas le seul cadre digne de l'Esprit qui se libère en la transformant ? La patrie est le symbole de la division des peuples, la liberté celui de leur réconciliation. »

Cf. *ibid.*, p. 361, Lettre à Fleischer, 9 juillet 1844. « La raison politique de détruire tout patriotisme est la liberté... Sans la destruction du patriotisme l'Allemagne ne peut pas être gagnée à la liberté. »

Cf. RUGE, *Œuvres complètes*, 2^e édition, Mannheim, 1847, t. VI, p. 273 et s., *Le patriotisme*.

(1) Cf. RUGE, *Polemische Briefe (Lettres de polémique)*, Mannheim, 1847, pp. 371, 374 et 379.

(2) Cf. RUGE, *Correspondance*, t. I, p. 346. Lettre à Feuerbach, Paris, 15 mai 1844 : « Mais la question fondamentale reste toujours la même : Comment généraliser l'éducation, comment réaliser l'émancipation de chaque individu ? C'est là, à mon avis, l'éternel problème de l'histoire et c'est une grande chose que l'on essaie maintenant de le résoudre directement. »

(3) Cf. *ibid.*, p. 359. Lettre à Fleischer, Paris, 9 juillet 1844 : « Les artisans allemands qui ne veulent supprimer la propriété que tant qu'ils ne possèdent rien, sont tout aussi incapables de transformer l'état de choses existant que le furent les membres de la Burschenschaft. »

(4) Cf. *ibid.*, p. 372. Lettre à sa mère, Paris, 12 nov. 1844 : « La tendance dégoûtante, égoïste, personnelle, prise ici par les communistes, comme elle l'est à Berlin par les « Affranchis », éveille en moi de l'horreur pour cette racaille. » Cf. *ibid.*, p. 342. Lettre à sa mère, Paris, 28 mars 1844 : « Les pires sont les communistes allemands, qui prétendent affranchir tous les gens en les transformant en artisans et qui veulent remplacer la propriété privée par la communauté des biens et une équitable répartition des richesses, mais qui, en attendant, sont eux-mêmes très attachés à la propriété privée et en particulier à l'argent. »

(5) Cf. *ibid.*, p. 358 et s. Lettre à Fleischer, Paris, 9 juillet 1844. Cf. *ibid.*, p. 404. Lettre à R. Prutz, 14 janvier 1846.

insultes, tout en lui reconnaissant quelque talent (1). Cette haine l'amenait à interdire à Fröbel, en tant que commanditaire du « Comptoir littéraire », de publier des livres de Marx, dans l'espoir d'acculer celui-ci à la misère (2).

Marx et Herwegh

Sans aboutir, comme avec Ruge, à une rupture, les relations de Marx avec le poète Herwegh se relâchèrent également. Marx avait fait sa connaissance à Cologne, lors du voyage de celui-ci en Allemagne à la fin de 1842. Expulsé de Suisse au début de 1843, Herwegh était allé, après son mariage avec Emma Sigmund, fille d'un riche commerçant berlinois, en voyage de noces dans le sud de la France puis, après un court séjour à Ostende, où il avait fait la connaissance de Fr. Engels, il s'était rendu à Paris, où il séjourna jusqu'en août 1844 (3). Herwegh estimait beaucoup Marx auquel il vint alors en aide (4), mais il avait comme Ruge, à un degré cependant moindre que celui-ci, de l'aversion pour l'implacable dureté avec laquelle Marx menait le combat révolutionnaire (5).

(1) Cf. *Correspondance*, t. I, p. 367. Lettre à sa mère, Paris, 6 octobre 1844 : « Marx est un individu tout à fait vulgaire et un Juif insolent. »

Cf. *ibid.*, p. 381. Lettre à Fleischer, 6 déc. 1844 : « Marx se proclame communiste, alors qu'il n'est en réalité qu'un fanatique de l'égoïsme. Il égorgerait, tel un nouveau Babeuf, en grinçant des dents et en ricanant, tous ceux qui se mettraient en travers de sa route. »

Cf. *Tägliche Rundschau*, Unterhaltungsbeilage n° 168, 22 juillet 1921. Lettre de Ruge à Max Dunker, Paris, 29 août 1844 : « Marx fait horreur aux Français par son égoïsme et son arrogance. Il pense que toute la civilisation française doit périr et comme la nouvelle humanité ne pourrait être au début qu'inhumaine et bestiale, il a adopté lui-même ces qualités. Les ouvriers français sont infiniment plus humains que cet humaniste en rupture d'humanité. S'il ne se ruine pas lui-même par sa vie désordonnée, par son orgueil et par l'excès de travail et s'il ne perd pas, en voulant affirmer son originalité comme communiste, tout sens des formes simples et nobles, on peut espérer encore quelque chose de son grand savoir et même de sa peu scrupuleuse dialectique. »

(2) Cf. A. RUGE, *Correspondance*, t. I, p. 379. Lettre à Fröbel, Paris, Nov. 1844 : « Tant que je serai commanditaire du Comptoir littéraire, vous ne devrez pas publier de livres de Marx, s'il vous en faisait la demande. Vous connaissez sans doute mes rapports avec cet individu. »

(3) Cf. Rapport de police sur le séjour de Herwegh à Paris. *Archives secrètes d'Etat*. Actes du Ministère de l'Intérieur, concernant les associations révolutionnaires d'artisans (1841-43). R. 77, D n° 10. « En ce moment Herwegh, le poète des Poésies d'un Vivant est ici, fréquente beaucoup Venedey (un des fondateurs de la « Ligue des Proserits ») et doit, paraît-il, séjourner ici quelque temps. »

(4) Cf. V. FLEURY, *Le poète Herwegh (1817-1875)*, Paris, s.d., p. 126.

(5) Cf. *Correspondance de G. Herwegh*, publiée par Marcel HERWEGH,

Comme Ruge et Fröbel il avait accepté le communisme tant que celui-ci pouvait se confondre avec un vague humanisme, mais il le rejeta, comme Ruge et Fröbel, dès qu'il se présenta à lui sous la forme de doctrine révolutionnaire du prolétariat (1). Ce qui prédominait chez lui, c'était, comme chez les démocrates bourgeois du genre de Ruge et de Fröbel, un libéralisme teinté d'individualisme anarchisant, qu'il ne voulait limité que par un vague sentiment de solidarité humaine (2).

Après l'avoir défendu contre le sévère jugement de Ruge, Marx se rendait maintenant compte que Ruge n'avait pas eu tout à fait tort dans son appréciation, car Herwegh se laissait de plus en plus entraîner par la vie mondaine de Paris et se détournait de la lutte politique (3).

En même temps qu'il perdait sa force révolutionnaire, son génie poétique déclinait et il ne devait plus retrouver les accents

2^e éd., Munich, 1898, p. 328. « Karl Marx avait une physionomie expressive, des yeux sombres, pas très grands mais étincelants... une abondante chevelure noire ombrageait son front. Il aurait parfaitement incarné le dernier scolastique. Travailleur infatigable et très savant, il connaissait le monde plutôt en théorie que par la pratique. Il était pleinement conscient de sa valeur... Les sarcasmes dont il poursuivait ses adversaires... avaient le froid et le tranchant de la hache d'un bourreau. »

(1) Cf. V. FLEURY, o. c., p. 341. Lettre de L. Feuerbach à Kriege, 1845 : « Je sens en lui (Herwegh) une âme parente. Il est foncièrement libre, grave et gai. Communiste comme moi dans le fond, non dans la forme. Rien du communiste de profession, orthodoxe, doctrinal, intransigeant. Tout est noble, rien n'est vulgaire dans son communisme, car, hélas ! les différences dans la nature humaine se manifestent ici comme ailleurs. » Cf. V. FLEURY, *Œuvres posthumes de G. Herwegh*, Saint-Étienne, s.d., p. 86. Carnet de notes de 1842-1843 : « Je hais les rois et la populace ; dans les deux l'homme est, de manière différente, aboli », p. 87 : « Je hais l'absolu, communisme ou monarchie, qu'il soit coiffé d'une casquette ou d'un chapeau. »

(2) Cf. V. FLEURY, *Œuvres posthumes de G. Herwegh*. Carnet de notes de 1844, p. 87-88 : « Je voulais être seul libre, mais c'est impossible. La liberté n'existe que dans la solidarité. Être libre signifie jusqu'ici libérer... solidarité dans la liberté. Je ne peux pas être libre sans vous, mais vous n'avez pas le droit, s'il vous plaît de devenir des chiens, de faire de moi un chien. C'est pourquoi je veux vous détruire, ce qui est le droit de l'individualité... La liberté n'existe dans aucun parti. Aussi me faut-il, pour la trouver, m'élever au-dessus du mien. Je veux sauvegarder mon avenir et ne pas m'enterrer dans un parti. »

(3) Cf. A. RUGE, *Correspondance*, t. I, p. 363. Lettre à J. Stahr, Paris, 11 juillet 1844 : « Herwegh... qui s'aperçoit maintenant que son lyrisme a été impuissant à faire naître en Allemagne l'enthousiasme pour la liberté, se laisse aller à la plus triste indifférence. Il fait la noce en grand seigneur et poursuit de vieilles dames de ses assiduités. Il ne peut plus rien créer. Les troubles communistes de Silésie auraient dû l'inspirer, mais là aussi il s'est laissé devancer par Heine. » Cf. *ibid.*, p. 451. Lettre de Ruge à Fleischer, 20 mai 1844 : « Herwegh n'est pas un philosophe. Il tourne comme le vent. Il est infiniment blasé et manque absolument de fermeté de caractère. »

lyriques, qui avaient fait de lui le chantre de la jeunesse progressiste allemande (1).

Marx s'éloignait alors également de Karl Heinzen, ancien collaborateur de la *Gazette rhénane* qui, comme Ruge et Herwegh devenait un adversaire du communisme (2).

Marx et H. Heine

Les relations de Marx avec H. Heine se firent au contraire de plus en plus étroites et amicales. A la différence de Herwegh, dont le génie poétique était sur le déclin, Heine composait alors ses plus beaux poèmes satiriques à Paris, où il avait émigré après la Révolution de 1830, pour se soustraire à la réaction (3). Sous l'influence du Saint-Simonisme (4), il s'était, de prime abord,

(1) Cf. F. MEHRING : *Beiträge zur Literaturgeschichte. (Contribution à l'histoire de la littérature allemande)*, Berlin, 1948, p. 135. En 1847, Heine écrivait à propos de Herwegh : « Il avait un certain don poétique qu'il sut très bien mettre en valeur ; il est maintenant pauvre et vide comme un prodigue au bout de sa course. Il en sera réduit désormais à se taire et à vivre de sa gloire passée. »

Ceci n'était pas exact, car, sans redevenir le poète révolutionnaire qu'il avait été, Herwegh devait prendre encore une part active à la Révolution de 1848 et à la formation du mouvement socialiste en Allemagne dans les années soixante.

(2) Karl Heinzen (1809-1880) employé de 1840 à 1843 à la Compagnie rhénane des Chemins de fer, à Cologne, était devenu en 1842 un actif collaborateur de la *Gazette rhénane* et de la *Gazette générale de Leipzig*. Employé, de février à août 1844, dans une société d'assurances contre l'incendie, il publia un livre, *La bureaucratie prussienne*, où il critiquait violemment celle-ci. Le livre fut confisqué et lui-même poursuivi. Pour échapper à la prison, il alla en Belgique où il publia un nouveau livre, *Steckbrief (Lettre de Cachet)*, Schaeferbeck, 1844, où il stigmatisait à la fois l'administration et la justice prussiennes. Après avoir entretenu tout d'abord d'amicales relations avec Marx, il devait devenir un de ses plus farouches ennemis. Cf. M.E.G.A. I, t. I², p. 321-322. Lettre de Heinzen à K. Marx, Aix-la-Chapelle, 16 février 1844. Il offrait dans cette lettre amicalement à Marx, de collaborer aux *Annales Franco-Allemandes*.

(3) *Correspondance de Heine*, publiée par F. Hirth, Munich et Berlin, 1917, t. II, p. 39. Lettre de Heine à Varnhagen von Ense, 16 juillet 1833 : « J'avais le choix entre déposer les armes ou combattre toute ma vie. C'est cette deuxième alternative que je choisis et ceci non d'un cœur léger. Si j'ai pris les armes, c'est que j'y ai été contraint par le mépris de ceux qu'aveugle l'esprit de caste. Toute l'orientation de ma vie était déjà déterminée par mon berceau. »

(4) Heine avait été déjà acquis avant son départ pour Paris au Saint-Simonisme, dont il lisait l'organe *Le Globe*. (Cf. *Correspondance*, o. c., t. I, p. 540. Lettre à Moses Moser, Potsdam, 22 avril 1829). Il fréquenta à Paris les rédacteurs de ce journal et resta jusqu'à la fin de sa vie en relations avec les chefs Saint-Simoniens Michel Chevalier et Prosper Enfantin, auquel il dédia son livre sur l'Allemagne.

plus intéressé à la question sociale, qui lui paraissait primordiale, qu'aux questions politiques (1).

Contrairement à Börne qui pensait que le peuple serait émancipé par la chute des rois et l'établissement de la République, il considérait que l'émancipation du peuple était une question de nature essentiellement économique et sociale et qu'elle ne pourrait être résolue que par une profonde transformation de la société (2).

Après avoir partagé au début les conceptions des Saint-Simoniens qui, voyant dans le développement de l'industrie le seul moyen d'assurer le bien-être du peuple, considéraient ouvriers et industriels comme un groupe homogène, uni par les mêmes intérêts et négligeaient les luttes de classes engendrées par le régime capitaliste, il était très vite parvenu à la notion du rôle déterminant des luttes de classes dans le développement de l'histoire et voyait dans les socialistes d'abord, puis dans les com-

(1) Cf. H. HEINE, *Œuvres complètes*, publiées par E. Elster, Leipzig, Vienne, 1890, t. III, p. 275-276 ; *Voyage de Munich à Gênes*, (1830) : « Quelle est la grande tâche de notre époque ?... C'est l'émancipation du monde entier, en particulier de l'Europe, qui, devenue majeure, se libère maintenant de la tutelle des privilégiés, de l'aristocratie. Reniant la liberté, quelques philosophes essayent bien de forger les arguments les plus subtils pour nous montrer que des milliers d'hommes n'ont été créés que pour servir de bêtes de somme à quelques milliers de chevaliers privilégiés ; ils ne pourront nous convaincre, tant qu'ils ne réussiront pas, comme le dit Voltaire, à prouver que les uns sont nés avec des selles sur le dos et les autres avec des éperons aux pieds... La Révolution a été le signal de la libération de l'humanité... Nous aussi voulons vivre et mourir dans cette religion de la liberté. »

(2) Cf. *Correspondance*, Berlin, 1906, t. II, p. 36. Lettre de Heine à H. Laube, 10 juillet 1833. « Ces questions (les questions essentielles de la Révolution) n'ont trait ni aux formes de gouvernement, ni aux personnes, ni à l'établissement de la République où à la limitation des pouvoirs de la Monarchie, mais concernent le bien-être matériel du peuple. La religion spiritualiste a été salutaire et nécessaire, tant que la plus grande partie de l'humanité vivait dans la misère et n'avait comme consolation que la religion céleste. Mais depuis que les progrès de l'industrie et de l'économie ont permis de tirer les hommes de la misère, depuis ce temps... vous me comprenez. Et les gens nous comprendront, lorsque nous leur dirons que dorénavant ils mangeront de la viande de bœuf au lieu de pommes de terre, qu'ils travailleront moins et danseront plus. Croyez-moi, les hommes ne sont pas des ânes. »

Cf. *ibid.*, p. 61. Lettre de Heine à H. Laube, Boulogne-sur-Mer, 23 nov. 1835 : « Il faut faire une distinction très nette entre les questions politiques et les questions sociales. Dans les questions politiques, on peut faire toutes les concessions que l'on veut, car les formes politiques d'Etat et de gouvernement ne sont que des moyens ; monarchie ou république, constitution démocratique ou aristocratique sont choses en soi indifférentes, tant que le combat pour les principes vitaux, pour le principe même de vie n'a pas été tranché. »

munistes, les héros des temps modernes, destinés à libérer l'humanité (1).

Ceci constituait un des thèmes principaux des articles qu'il envoyait à la *Gazette générale* d'Augsbourg, et dans lesquels il soulignait le rôle historique que devait bientôt jouer la classe ouvrière (2).

Bien que convaincu de l'inéluctabilité d'une révolution sociale et du triomphe final du communisme, Heine ne pouvait se défendre d'une certaine aversion pour lui. Celle-ci tenait à son tempérament aristocratique (3) et à la crainte que lui causait la domination du peuple, qui signifiait pour lui la fin de ce qui lui était le plus cher, la fin de la beauté et de l'art (4). Ceci explique,

(1) Cf. H. HEINE, *Œuvres complètes*, Lutèce, Paris, 1855, pp. 376-377. « Oui, Pierre Leroux est pauvre, comme l'étaient Saint-Simon et Fourier, et la pauvreté providentielle de ces grands socialistes, a enrichi le monde d'un trésor de pensées qui nous ouvrent des perspectives nouvelles de jouissance et de bonheur. »

(2) Cf. *ibid.*, Lutèce, o. c. Préface, pp. XI et XII. « Si les républicains offraient déjà au correspondant de la *Gazette d'Augsbourg* un sujet très épineux, il en était ainsi, à un bien plus haut degré, pour les socialistes et, pour nommer le monstre par son vrai nom, pour les communistes. Et, cependant, je réussis à aborder ce thème dans la *Gazette d'Augsbourg*. Bien des lettres furent supprimées par la Gazette, qui se souvenait du vieux dicton : « Il ne faut pas peindre le diable sur le mur. » Mais elle ne pouvait pas étouffer toutes mes communications et, comme je l'ai dit, je trouvai moyen de traiter dans ses prudentes colonnes un sujet, dont l'effroyable importance était tout à fait inconnue à cette époque : Je peignis le diable sur le mur de mon journal et... lui fis une bonne réclame. Les communistes répandus isolément dans tous les pays et privés d'une conscience précise de leurs tendances communes, apprirent par la *Gazette d'Augsbourg* qu'ils existaient réellement et surent aussi à cette occasion leur nom véritable, qui était tout à fait inconnu de plus d'un des pauvres enfants trouvés de la vieille société. Par la *Gazette d'Augsbourg*, les communes dispersées des communistes reçurent des nouvelles authentiques sur les progrès incessants de leur cause, ils apprirent à leur grand étonnement qu'ils n'étaient pas le moins du monde une faible petite communauté, mais le plus fort de tous les partis, que leur jour, il est vrai, n'était pas encore arrivé, mais qu'une attente tranquille n'est pas une perte de temps pour des hommes à qui appartient l'avenir. »

(3) Cf. *Conversations avec Heine*, publiées par H. H. Houben, Potsdam, 1948, p. 465. Souvenirs de Alex WEILL. « J'étais, dit Heine, un sincère républicain. Mais lorsque je vis l'écume de mon parti, des saveurs et des gaillards bons tout au plus à réparer des pots de chambre, me marcher sur les pieds avec leurs chaussures crottées, me tutoyer, me traiter de traître et de juif, me condamner sans appel en attendant le moment de me traîner à la guillotine, si jamais le pouvoir devait échoir à ces imbéciles, lorsque je vis cette engeance de grenouilles surgir de leurs haies et de leurs marais, pour faire écho aux crapauds et clamer que leur coassement républicain était plus précieux et serait plus durable que mes chants de rossignol, je me détournai d'eux avec horreur et me rapprochai de la monarchie constitutionnelle, qui me suffit amplement. »

(4) Cf. H. HEINE, *Préface de Lutèce*, o. c., p. XII. « Cet aveu que l'avenir appartient aux communistes, je le fis avec une appréhension et

qu'au début de son séjour à Paris, il se soit plus ou moins tenu à l'écart du mouvement politique et social et apparemment rallié à la monarchie constitutionnelle de Louis-Philippe, qui devait, à vrai dire, lui apparaître bientôt comme une des formes les plus viles de la domination de classe (1). Malgré son aversion pour les démocrates et les communistes, il contribuait beaucoup par ses écrits au développement de la pensée et du mouvement révolutionnaires. Après avoir montré dans son livre *De la France* (1832), qu'à l'ère des révolutions politiques allait succéder celle des révolutions sociales, il soulignait le premier dans sa *Contribution à l'histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne*, la profonde signification politique de la philosophie idéaliste allemande, dans laquelle il voyait le reflet idéologique du mouvement révolutionnaire français (2). Il attirait également l'attention sur le Chartisme, qu'il considérait comme un mouvement social de portée plus considérable encore que la Révolution française.

Après l'interdiction de ses livres en Prusse, en 1841, Heine prit une part plus directe et plus active aux luttes politiques et sociales. Cette mesure stimula son ardeur combative et il

une angoisse extrême... En effet, ce n'est qu'avec horreur et effroi que je penso à l'époque où ces sombres iconoclastes prendraient le pouvoir ; de leurs mains calleuses, ils briseront, sans merci, toutes les statues de la beauté si chères à mon cœur, ils fracasseront toutes ces babioles et fanfreluches, fantastiques produits de l'art, qu'aimait tant le poète, ils détruiront mes bosquets de laurier et y planteront des pommes de terre... Hélas, mon *Livre des Chants* servira à l'épicier pour en faire des cornues où il versera du café et du tabac à priser aux vieilles femmes de l'avenir. Hélas, je prévois tout cela et suis saisi d'une indicible tristesse, en pensant à la ruine, dont le prolétariat vainqueur menace mes vers, qui périront avec tout l'ancien monde romantique. Et pourtant, je l'avoue avec franchise, ce même communisme, si hostile à tous mes intérêts et à mes penchants, exerce sur mon âme un charme, dont je ne puis me défendre. »

(1) Cf. F. MEHRING, *Contribution à l'histoire de la littérature*, Berlin, 1948, p. 172. « Comme il (Heine) haïssait du fond de l'âme l'ancienne monarchie, où dominaient hobereaux et prêtres, et que la république lui était également odieuse, à cause de la domination de la masse, qu'il redoutait, la monarchie constitutionnelle était la forme d'Etat, qu'il aurait dû logiquement préférer, mais il avait l'esprit trop pénétrant, pour ne pas reconnaître en elle une des formes les plus méprisables de la domination des classes. » Cf. également, P. REIMANN, *Les courants principaux de la littérature allemande*, Berlin, 1956, p. 699.

(2) Cf. Fr. ENGELS, *L. Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande. Œuvres choisies de Marx-Engels*, Berlin, 1958, T. II, p. 335. « C'était derrière ces professeurs, avec leur vocabulaire obscur et pédantesque et leurs périodes lourdes et ennuyeuses que devait se cacher la Révolution ? Les gens qui passaient alors pour représenter la Révolution n'étaient-ils pas au contraire les libéraux, c'est-à-dire les plus violents adversaires de cette philosophie qui n'apparaissait propre qu'à troubler les esprits ? Mais ce que ne voyaient ni les gouvernements, ni les libéraux, un homme au moins le vit dès 1830, il est vrai qu'il s'appelait Henri Heine. »

écrivait peu après à son éditeur Campe à Hambourg, qu'il était désormais décidé à mener une lutte implacable contre le gouvernement prussien (1). Il écrivait quelque temps après, à H. Laube, que le moment était venu de participer activement au combat mené par les *Annales* de Ruge et la *Gazette rhénane* (2).

Son état d'esprit révolutionnaire s'exprimait dans une poésie « Croisière » (1. 6. 1843) où il annonçait sa décision de participer à la lutte avec de nouveaux compagnons (3). Ceux-ci étaient les fondateurs des *Annales Franco-Allemandes*, Ruge et surtout Hess et Marx, auxquels il se joignit au retour d'un voyage à Hambourg en décembre 1843 (4). Marx et Ruge — qui après l'avoir durement critiqué appréciait maintenant son esprit révolutionnaire (5) — l'engagèrent à utiliser son génie poétique pour fustiger sans merci la réaction (6).

(1) Cf. H. HEINE, *Correspondance*, o. c., p. 391. Lettre de Heine à Campe, 28 février 1842 : « Je pense qu'il faut entrer en lutte ouverte contre la Prusse. On n'aboutit à rien en se montrant conciliant. »

(2) Cf. *ibid.*, p. 395. Lettre de Heine à H. Laube, 7 nov. 1842 : « Nous ne devons pas jouer le rôle de doctrinaires prussiens, mais accorder au contraire notre action avec celle des *Annales de Halle* et de la *Gazette rhénane*, nous ne devons nulle part cacher nos sympathies politiques et nos antipathies sociales, il nous faut dénouer sans merci le mal et défendre résolument le bien. »

(3) Cf. *ibid.*, *Œuvres complètes*, t. I, p. 308.

CROISIÈRE.

Rires et chants ! Les lumières du soleil dansent et étincellent. Les vagues font balancer le joyeux esquif. Je m'y trouvais, l'âme légère, avec de chers amis.

Le canot se brisa en mille morceaux. Mes amis, mauvais nageurs, sombrèrent dans la patrie, tandis que la tempête me rejetait sur les rives de la Seine.

Je suis monté dans un nouveau navire avec de nouveaux compagnons ; les flots étrangers me ballotent ça et là ; que ma patrie est loin et que mon cœur est lourd !

Mais de nouveau ce sont des chants et des rires. Le vent siffle, le bastingage craque. Au ciel s'éteint la dernière étoile. Que mon cœur est lourd, que ma patrie est loin !

(4) Sur cette période de la vie de H. Heine, cf. H. KAUFMANN : *L'Allemagne. Un conte d'hiver*, Thèse de doctorat, Berlin, 1956.

(5) Cf. A. RUGE, *Correspondance*, t. I, p. 351. Lettre de Ruge à son frère L. Ruge, Paris, 28 août 1843 : « Hier je me suis également entretenu avec Heine. Tu ne saurais croire combien ce renard a des idées radicales dans le privé, tout comme Schelling à Carlsbad. »

(6) Cf. *ibid.*, t. II, p. 346. Lettre de Ruge à Kapp, 18 février 1870 : « Cette orientation (vers la satire politique) il la doit à Marx et à moi. Nous lui dîmes : « Abandonnez donc vos éternelles plaintes d'amour et montrez aux poètes satiriques la vraie manière de s'y prendre, en maniant le fouet. » Cf. *ibid.*, t. I, p. 335-336. Lettre de Ruge à sa femme, Paris, 11 sept. 1843 : « Il faut reconnaître que les satires de Heine contre le misérable état politique de l'Allemagne sont meilleures que ses satires de l'amour, de la poésie et de la religion. C'est moi qui l'ai encouragé à cultiver ce genre. »

C'est ce qu'il fit et, conscient de l'orientation nouvelle que la transformation de ses conceptions politiques et sociales apportait à son activité littéraire, il écrivait le 20 février 1844 à son éditeur Campe, que ses poésies allaient avoir un caractère politique plus marqué (1). Ce caractère se manifesta tout d'abord dans une alerte satire du roi romantique et réactionnaire Louis de Bavière, publiée dans les *Annales Franco-Allemandes*, ainsi que dans les *Poèmes actuels* et les *Nouveaux poèmes*. Cette orientation nouvelle de sa pensée et de son activité littéraire se manifesta aussi par le fait que sa critique prenait maintenant un caractère social, particulièrement marqué dans le célèbre poème «Les tisserands de Silésie» paru dans le *Vorwärts*. Il célébrait dans le soulèvement des tisserands non un mouvement d'ouvriers affamés, mais la première manifestation révolutionnaire du prolétariat allemand, dont il traduisait magnifiquement, en même temps que la détresse, l'esprit de révolte (2).

Ce caractère nouveau de sa poésie s'exprimait également dans sa grande satire politique et sociale : *L'Allemagne. Un conte d'hiver*, « Cette œuvre, a écrit F. Mehring, est le poème le plus hardi qu'ait écrit Heine, poème débordant d'esprit satirique et d'enthousiasme. C'est une danse de flammes dévorant un monde, pour faire naître de ses cendres un monde nouveau. Sans cesse retentiront dans le combat mené par le prolétariat ces vers triomphants : « Amis je veux chanter une nouvelle chanson, une meil-

(1) Cf. H. HEINE, *Correspondance*, o. c., t. II, p. 474.

(2) LES PAUVRES TISSERANDS.
(*Vorwärts*, 10 juillet 1844).

Point de larmes dans leurs yeux sombres.
Assis à leurs métiers ils grincent des dents.
Vieille Allemagne nous tissons ton linceul.
Nous y tissons une triple malédiction.

Nous tissons, nous tissons !
Une malédiction pour le Dieu aveugle et sourd
Que nous avons imploré avec une foi d'enfant.
En vain nous avons attendu et espéré.
Il s'est joué de nous, il s'est moqué de nous.
Nous tissons, nous tissons !

Une malédiction pour le roi, pour le roi des riches
Que notre misère n'a pu attendrir,
Qui nous a arraché notre dernier denier,
Et nous fait maintenant fusiller comme des chiens.
Nous tissons, nous tissons !

Une malédiction pour la fausse patrie,
Où ne prospèrent que le mensonge et la honte,
Et qui dégage une odeur de décomposition.
Vieille Allemagne, nous tissons ton linceul.
Nous tissons, nous tissons !

leure chanson. Nous voulons établir ici-bas sur la terre le royaume céleste. Nous voulons être heureux ici-bas et ne plus endurer la misère, nous ne voulons plus voir des ventres paresseux engloutir le produit de mains diligentes. Il pousse ici-bas assez de pain pour tous les hommes de la terre et aussi des roses, des myrthes, de la beauté et du plaisir, sans parler des petits pois sucrés. Oui, des petits pois sucrés pour tous, quand les cosses éclateront et le ciel nous le laisserons aux anges et aux moineaux (1).»

Les relations entre Heine et Ruge se relâchèrent, lorsque celui-ci, après sa rupture avec Marx, s'orienta de plus en plus vers un libéralisme confus teinté d'antisémitisme.

Par contre ses relations avec Marx se firent de plus en plus amicales et étroites. Comme Engels (2), Marx admirait beaucoup Heine qu'il avait défendu contre les attaques que lui avaient valu son livre sur Börne. Il jugeait ses faiblesses avec indulgence, estimant qu'on ne doit pas appliquer aux poètes le même étalon qu'aux autres hommes. Il appréciait chez Heine non seulement le génie poétique, mais aussi la profonde intuition qui lui avait permis de discerner le caractère révolutionnaire de la philosophie allemande et le rôle décisif des luttes sociales dans l'histoire contemporaine, ainsi que le combat courageux qu'il menait en faveur de l'émancipation humaine. Heine, de son côté, qui avait déjà reconnu toute l'importance historique du communisme (3),

(1) Cf. F. MEHRING, *Nachlass*, t. II, p. 18. Cf. également *Vorwärts*, 19, X, 1844. « Les nouveaux poèmes de Heine. » - « Sous le titre *L'Allemagne. Un conte d'hiver*, Heine a publié chez Hoffmann et Campe un petit volume de poèmes, qui sont incontestablement une des meilleures œuvres de ce poète, aussi plein d'esprit que de sentiment. La puissance des idées nouvelles l'a arraché à sa somnolence, il entre tout armé dans l'arène en brandissant une nouvelle bannière et s'avance comme un vaillant tambour en battant le rappel. »

(2) Engels qui avait tout d'abord condamné le livre de Heine sur Börne et qui l'avait considéré comme un renégat (Cf. M.E.G.A. I, t. II, p. 535. Lettre à W. Gräber, 30 juillet 1839) avait depuis complètement modifié son opinion. Il écrivait le 5 octobre 1844 dans le *New Moral World* : « Henri Heine, le plus grand de tous les poètes allemands actuellement vivants, a publié un volume de poèmes politiques, dont quelques-uns font l'éloge du socialisme. Il est l'auteur du célèbre *Chant des tisserands silésiens*, dont je me propose de donner une traduction. » Cf. M.E.G.A. I, t. IV, p. 341.

(3) Cf. H. HEINE, *Lutèce*, o. c., p. 366-367. *Gazette générale d'Augsbourg*, Correspondance du 25 juin 1843 (texte français) : « Je parle derechef des communistes, le seul parti en France qui mérite vraiment une attention soutenue. Je réclamerais la même attention pour les débris du Saint-Simonisme, dont les adhérents sont toujours en vie sous de plus ou moins bizarres enseignes, ainsi que pour les Fourieristes, qui s'agitent encore très activement, mais ces hommes honorables sont seulement entraînés par la parole, par la question sociale comme question, par l'idée; ils ne sont pas mus par une nécessité providentielle, ils ne sont pas les

apprenait maintenant à en connaître de plus près, par la fréquentation de Marx, les buts et les chefs. Il admirait en Marx le vrai chef révolutionnaire, unissant la profondeur de la pensée à l'énergie inflexible et c'est à lui qu'il pensait, sans doute, lorsqu'il décrivait plus tard les chefs communistes comme des hommes résolus, doués d'une claire intelligence et d'une volonté de fer (1).

Heine, qui était alors au zénith de sa production poétique, bien qu'il subit déjà les graves atteintes de la terrible maladie, à laquelle il devait succomber, fréquentait beaucoup Marx, chez qui il était toujours accueilli comme un hôte bienvenu. Appréhendant en Marx non seulement le penseur mais aussi l'écrivain, il soumettait volontiers ses poésies à sa critique et à celle de sa femme, dont il admirait l'esprit pénétrant et fin (2). Maint poème devint ainsi le fruit d'une amicale collaboration, qui ne devait, du reste, pas être toujours très aisée, du fait de la grande susceptibilité du poète (3).

instruments prédestinés que la volonté suprême de l'Univers emploie pour exécuter ses arrêts. Tôt ou tard la famille dispersée des Saints-Simoniens et tout l'état-major de Fourieristes passeront à l'armée toujours croissante du communisme et prêtant au besoin brutal la parole qui donne la forme, ils se chargeront en quelque sorte du rôle de Pères de l'Eglise. »

Cf. H. HEINE, p. 258, *Gazette Générale d'Augsbourg*, Correspondance du 20 juin 1842. « Communisme, tel est le nom secret de cet adversaire formidable, qui oppose le règne des prolétaires avec toutes ses conséquences à celui de la bourgeoisie. Pour notre part, nous savons seulement que le communisme, bien qu'il soit peu discuté à présent, est le sombre héros, à qui est réservé un rôle capital, quoique passager, dans la tragédie moderne et qui n'attend que la réplique pour entrer en scène. »

(1) Cf. *ibid.*, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 553, Confessions. « Les chefs plus ou moins secrets des communistes allemands sont de grands logiciens, dont les plus forts sortent de l'Ecole hégélienne. Ils représentent sans doute les esprits les plus capables, et les caractères les mieux trempés de l'Allemagne. Ces docteurs en Révolution et leurs disciples implacables et résolus sont les seuls hommes en Allemagne qui regorgent de vie et c'est à eux que l'avenir appartient. »

(2) Cf. *Neue Zeit*, IX^e année, t. I, p. 38, sept. 1890. P. LAFARGUE, *Souvenirs sur Marx* : « Heine, ce satirique impitoyable redoutait l'ironie de Marx, mais avait la plus grande admiration pour l'esprit pénétrant et fin de la femme de celui-ci. »

(3) Cf. *ibid.*, XIV^e année, t. I, pp. 16-17, *Oesterreichischer Arbeiter Kalender für das Jahr 1895*, Brünn, *Souvenirs d'Eléonore MARX-AVELING* : « Il y eut une période où Heine venait voir chaque jour Marx et sa femme, pour leur lire ses vers et avoir leur avis sur ceux-ci. Marx et Heine pouvaient revoir à l'infini une petite poésie de dix lignes, en pesant chaque mot, en la corrigeant et en la polissant jusqu'à ce que tout fut parfait et que toute trace de travail eût disparu. Il fallait montrer beaucoup de patience, car Heine était d'une susceptibilité maladroite à l'égard de toute critique. Il arrivait parfois en pleurant littéralement chez Marx, parce qu'un obscur écrivain l'avait attaqué dans un journal. Marx alors ne savait rien de mieux que de l'adresser à sa femme, qui par son esprit et sa gentillesse, amenait bientôt le poète désespéré à la raison. »

Parfois, au contraire, c'était Heine qui venait en aide au jeune ménage. C'est ainsi que trouvant un jour Marx et sa jeune femme désespérés devant leur petite fille Jenny, âgée seulement de quelques mois, qui était en proie à des convulsions, il conseilla un bain chaud, qu'il prépara lui-même et y plongea l'enfant, à qui il sauva ainsi peut-être la vie (1).

L'influence de Marx fut profonde sur Heine, dans cette année, qui fut une des plus fécondes de sa carrière poétique et Heine lui doit sans doute en partie son chef-d'œuvre politique *L'Allemagne. Un conte d'Hiver* que Marx s'employa activement à faire connaître et qui fut publié dans les derniers numéros du *Vorwärts* (2). Heine s'était adressé à lui à cet effet, sachant qu'il était le mieux à même de le comprendre et de l'apprécier (3). Dans sa lettre, il lui faisait part de sa joie de passer avec lui l'hiver. Cet espoir ne devait se réaliser qu'en partie, car, au début de février, Marx était expulsé de Paris. Ce n'est pas sans regrets qu'il se sépara de Heine, auquel il écrivait : « De tous ceux que je quitte ici, c'est vous que je laisse avec le plus de regrets. Je voudrais bien vous emporter dans mes bagages (4) ».

Après le départ de Marx, auquel il devait en partie l'essor récent de sa pensée et de son lyrisme, Heine fut de nouveau bientôt partagé entre sa certitude de la victoire du communisme et la crainte de celle-ci et, dans les terribles souffrances qui faisaient maintenant de sa vie un calvaire et qui l'amenaient à chercher un apaisement dans un retour à la religion, il conserva jusqu'au bout ce singulier mélange de crainte et d'attirance, que lui inspirait le communisme.

(1) Cf. *Neue Zeit*, XIV^e année, t. I, p. 17.

(2) Cf. Lettre de Marx à Campe, Paris, 7 octobre 1844 : « Si Heine est encore à Hambourg, remerciez-le, je vous prie, pour l'envoi de ses poésies et dites-lui que si je ne les ai pas encore fait connaître, c'est que je veux annoncer en même temps la première partie, les Ballades. »

(3) Cf. *Correspondance*, t. II, p. 213. Lettre de Heine à Marx. Hambourg, le 21 sept. 1844 : « Mon cher Marx. Mon livre est imprimé, mais ne sera publié que dans 10 ou 15 jours pour ne pas provoquer immédiatement de scandale. Je vous envoie aujourd'hui les épreuves de la partie politique, où se trouve en particulier mon grand poème et ceci dans un triple but, d'abord pour que vous vous amusiez, que vous fassiez ensuite connaître le livre dans la presse allemande et enfin pour que vous fassiez publier, si vous le jugez bon, le début du nouveau poème dans le *Vorwärts*... Adieu, cher ami, excusez mon gribouillage désordonné. Je ne peux pas relire ce que j'ai écrit, mais nous n'avons pas besoin de beaucoup de signes pour nous comprendre. »

(4) Cf. *Archives de Grünberg*, t. IX, 192, p. 132. Lettre de K. Marx à Heine, s.d. (sans doute le 1^{er} février 1845).

Marx et le socialisme « vrai »
Feuerbach - M. Hess - K. Grün

Liant de plus en plus sa pensée et son action à la lutte du prolétariat, Marx était amené non seulement à rompre avec les « Affranchis » et les démocrates bourgeois, mais aussi à rejeter toutes les nuances du socialisme et du communisme utopiques, depuis le socialisme « vrai » jusqu'au communisme de Weitling.

Au moment même où Marx posait les fondements du matérialisme historique, un certain nombre de socialistes allemands s'engageaient, sous l'impulsion de M. Hess, dans la voie du socialisme « vrai ».

Hess empruntait l'essentiel de sa doctrine à Feuerbach, qui ne parvenait pas à dépasser le stade de pensée auquel il avait accédé en 1843 avec les *Thèses provisoires pour la réforme de la Philosophie* et les *Principes de la Philosophie de l'avenir*.

Après avoir refusé de collaborer aux *Annales Franco-Allemandes*, sous prétexte qu'il fallait s'avancer plus prudemment dans la voie de la propagande révolutionnaire, pour laquelle l'Allemagne, pensait-il, n'était pas encore mûre, sa pensée était entrée dans une période de stagnation (1).

Sa participation active et féconde au mouvement progressiste était, provisoirement au moins, terminée. Persévérant, en effet, dans sa conviction que l'essentiel pour l'émancipation des hommes était de les affranchir de l'emprise de la religion, il voyait dans le mouvement démocratique, socialiste et communiste principalement un moyen de réaliser cette émancipation (2) et consi-

(1) Cf. Fr. ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie allemande classique*, Leipzig, 1847, p. 31.

(2) Cf. *Correspondance* de L. FEUERBACH, éditée par K. Grün. Leipzig, 1874, t. I, p. 138-139. Lettre de L. Feuerbach à Fr. Kapp, Bruckberg, 15 oct. 1844 : « La figure du compagnon tailleur Weitling forme un contraste à la fois réjouissant et consolant, avec toutes ces manifestations écœurantes de la décrépitude de nos Etats. Ce n'est que cet été que j'ai appris à connaître d'un peu près le communisme, entre autres par l'ouvrage de Weitling *« Garanties de l'harmonie et de la liberté »*. Combien je fus surpris par la conviction profonde et l'esprit de ce compagnon tailleur. Il est en vérité le prophète de sa classe. Je devais de le connaître à un jeune artisan initié au communisme. Combien je fus également frappé par le sérieux et la soif de savoir de ce jeune artisan. Que représente toute notre séquelle d'étudiants vis-à-vis de ce gaillard ! En vérité, bientôt — et ceci dans le sens du développement de l'humanité et non de celui des individus —, on verra s'opérer un retournement, les maîtres devenir les serviteurs et les serviteurs les maîtres. Ceci sera le résultat du communisme, non celui auquel il aspire. De nouvelles générations de nouveaux esprits naîtront, comme autrefois, du sein des grossières tribus germaniques, de la masse la plus fruste, mais aussi la plus avide de savoir. Ne

dérail que sa participation la plus efficace à cette œuvre était de poursuivre et d'approfondir sa critique de la religion,

Comme il pensait que les idées exercent par l'éducation et l'instruction une influence déterminante sur le développement humain, il restait matérialiste dans sa conception générale du monde, mais était idéaliste dans celle du développement de l'histoire.

Cette conception idéaliste qui s'expliquait par sa position antirévolutionnaire qui le rapprochait de Ruge et de Herwegh, caractérisait en particulier sa doctrine sociale, son humanisme. Celui-ci devait être réalisé par la voie de la critique religieuse, qui donnerait à tous les hommes conscience de leur véritable essence, de la communauté humaine et de la solidarité qui rattache tout individu à cette communauté. On trouvait bien chez lui quelques remarques qui pouvaient constituer l'ébauche d'une doctrine socialiste, tels que les aphorismes suivants : « Ce n'est que la misère humaine qui engendre Dieu (1) ». « L'Etre divin n'est qu'une compensation pour l'absence de divin dans le monde et chez l'homme (2) ». « L'homme compense l'essence humaine qui lui fait défaut par un être idéal (3) ».

Mais, comme il s'isolait de plus en plus du mouvement politique et social, il ne parvenait pas à dégager de ces remarques une doctrine sociale.

Bien qu'il ne tirât pas lui-même de conséquences pratiques de ces aphorismes, sa philosophie conduisait cependant au socialisme par l'exigence qu'elle impliquait d'une transformation radicale de la société qui abolirait l'opposition entre la réalité inhumaine de l'homme et son essence véritable (4).

Ceci explique que le communisme de Hess, comme celui de Marx, aient pu, à leur origine se rattacher à l'humanisme de Feuerbach et s'inspirer de lui. A la différence de Marx et de Engels, qui en s'orientant vers le communisme révolutionnaire s'éloignaient de l'humanisme de Feuerbach et arrivaient, par le rejet de l'utopisme, à la conception de la nécessité historique du communisme, Hess allait, par une régression de sa pensée par

voyons-nous pas déjà les débuts de cette inévitable métamorphose théorique et religieuse ? Tandis que les rois s'avalissent en devenant des cagots et des piétistes, les artisans s'élèvent à l'athéisme, non à l'ancien athéisme insignifiant, vide et sceptique, mais à l'athéisme moderne, positif, actif, religieux. »

(1) Cf. L. FEUERBACH, *Oeuvres complètes*, t. II, p. 318.

(2) Cf. *ibid.*, p. 315.

(3) Cf. *ibid.*, p. 315.

(4) Cf. *ibid.*, p. 318.

rapport à son article sur « L'essence de l'argent », qui avait marqué l'apogée de celle-ci, accentuer le caractère utopique de sa doctrine, en s'engageant dans la voie du socialisme « vrai » fondé comme l'humanisme, sur la conception d'une humanité socialement indifférenciée, se situant en dehors de l'histoire.

Ayant perdu sa place de correspondant de la *Gazette de Cologne*, et se trouvant sans ressources, Hess dut quitter Paris et revint, au début de 1844, à Cologne.

Séparé de Marx et soustrait à l'influence directe des communistes français, il accentua le caractère idéaliste de sa doctrine. Comme il ne se rendait pas compte que le remplacement de la société bourgeoise par une société communiste était déterminé par le développement même du régime capitaliste, il justifiait le communisme en opposant, à la manière des utopistes, à la société bourgeoise une organisation sociale idéale. Cet idéal social, il continuait à le voir dans la réalisation simultanée de la liberté et de l'égalité, qui faisait de sa doctrine un amalgame d'anarchisme et de communisme.

Il exposait ses conceptions dans un long article : « Questions et réponses : Le travail et le plaisir. L'argent et la servitude », qui parut dans le *Vorwärts* les 21 et 28 décembre 1844. Cet article est surtout intéressant comme précurseur du *Manifeste Communiste* qui avait été, comme on le sait, tout d'abord conçu, à la manière d'un Catéchisme, comme une suite de questions et de réponses. Dans cet article Hess part, comme dans « La Philosophie de l'action », du principe que l'émancipation humaine doit avoir pour objet l'activité libre de l'homme. Cette activité doit unir, en elle, comme le veut Fourier, le travail et le plaisir, car de cette union seule peut naître, pour l'homme, une vie harmonieuse. Ceci exige, dit Hess, que le travail soit une activité libre, car c'est seulement ainsi qu'il peut être un plaisir pour l'homme (1).

(1) Cf. *Vorwärts*, 21 déc. 1844, p. 3 et s. M. Hess : « Questions et réponses - Le travail et le plaisir. « Cette harmonie du travail et du plaisir ne se produit que dans un mode de vie organique, dans une vie organisée et non dans une vie qui ne l'est pas. »

2) Quels genres de travail y a-t-il ? Il y a le travail organisé et le travail qui ne l'est pas, en d'autres termes il y a l'activité libre et le travail forcé, le travail libre et le travail imposé.

3) Qu'est-ce que l'activité libre et le travail imposé ? L'activité libre est tout ce qui est le fruit d'une impulsion interne, le travail imposé, par contre, est tout ce qui se fait par contrainte et par nécessité. Le travail qui est le produit d'une impulsion interne constitue un plaisir, qui augmente la joie de vivre, une vertu qui porte sa récompense en elle-même. Si le travail, par contre, s'effectue sous l'effet d'une impulsion externe, il constitue un fardeau qui opprime et avilit la nature

Dans la société bourgeoise l'activité libre est impossible, seul y règne en effet le travail imposé, qui fait de l'homme un esclave et de la vie humaine une vie bestiale. (1)

Cette déshumanisation de l'homme dans la société bourgeoise est — et Hess reprend ici l'idée centrale de son article sur l'essence de l'argent — l'effet de la toute puissance de l'argent, qui contraint les hommes à vendre leur travail et leur vie (2). La domination de l'argent, qui représente le prix d'achat ou la valeur d'échange de la vie humaine engendre un commerce généralisé et avec lui une universelle exploitation et servitude des hommes (3).

Dans la société fondée sur l'argent et dominée par lui, les produits de la nature et du travail humain sont accaparés par des brigands, ce qui empêche de donner à chaque individu, la part de biens qui lui revient légitimement et engendre l'arbitraire et la misère (4).

humaine, un vice engendré par l'appât du lucre, un travail salarié, un travail d'esclave. »

(1) Cf. *ibid.*, p. 4 : « Dans notre société, l'activité n'est pas le produit d'une impulsion interne, le fruit du plaisir et de l'amour du travail, mais le produit d'une impulsion externe, elle a en général pour cause la nécessité ou l'appât de l'argent... La démesure dans l'exercice de certaines activités matérielles ou intellectuelles, démesure qui ne répond pas à la vraie nature humaine et qui est provoquée parce que celle-ci est opprimée, fait que toute activité des hommes prend maintenant un caractère inhumain et bestial.

Dans la société actuelle toutes les forces humaines peuvent-elles être développées et les forces ainsi développées peuvent-elles être utilisées ? En aucune façon. Nous sommes, en effet, entravés aussi bien dans le développement que dans l'utilisation de nos capacités et de nos forces. Il ne peut y avoir dans notre société ni éducation ni instruction généralisées, ni échange, ni usage de nos forces. La plupart de celles-ci restent immobilisées et celles qui sont utilisées sont en général opprimées. »

(2) Cf. *ibid.*, p. 4.

« Pourquoi dans notre société actuelle le développement et l'utilisation de nos forces humaines sont-ils impossibles ? Parce que nous nous rendons mutuellement esclaves en nous achetant et en nous vendant. »

(3) Cf. M. Hess, « Questions et réponses - L'argent et la servitude ». *Vorwärts*, n° 104, 28 déc. 1844, p. 3.

1) Qu'est-ce que l'argent ? C'est la valeur exprimée en chiffres de l'activité humaine, le prix d'achat ou la valeur d'échange de notre vie.

2) L'activité de l'homme peut-elle être mesurée et appréciée en chiffres ? L'activité de l'homme, pas plus que l'homme lui-même, ne peut être achetée, car elle constitue la vie même de l'homme, qui est inappréciable et ne peut être compensée par une somme d'argent.

3) Quel est celui qui peut-être vendu ou qui se vend lui-même pour de l'argent ? Celui qui peut être vendu est un esclave et celui qui se vend lui-même a une âme d'esclave.

4) Que devons-nous conclure de l'existence de l'argent ? Nous devons en déduire l'existence de l'esclavage, car il est lui-même le signe de l'esclavage. »

(4) Cf. M. Hess, « Questions et Réponses - La Richesse et la servitude », *Vorwärts*, n° 104, 28 déc. 1844, p. 4.

Cette société fondée sur l'argent, qui souffre de toutes les conséquences engendrées par la domination de celui-ci doit être remplacée par un nouvel ordre social, dans lequel le travail sera organisé et la possibilité donnée à chacun de développer librement son activité conformément à ses aptitudes (1).

A l'argent, c'est-à-dire à la valeur de l'homme évaluée en monnaie, se substituera la véritable valeur humaine, en même temps la concurrence fera place à l'émulation. Dans cette société nouvelle harmonieusement organisée, les produits de la nature et du travail social ne seront plus la propriété des individus particuliers, mais celle de la collectivité, ce qui assurera à chacun, en même temps qu'une activité libre, une part équitable des biens produits (2).

- 6) Quel est celui qui accapare pour lui seul les produits de la société et de la nature. C'est le brigand qui enlève à la société ce qui lui appartient et ce dont elle doit disposer dans l'intérêt de tous. C'est un meurtrier du fait qu'il prive les autres hommes de leurs moyens de subsistance et d'action et leur enlève la vie ou la liberté.
- 8) Est-ce que la société actuelle garantit à chaque individu ce dont il a besoin pour vivre et travailler ? Il n'est garanti aux individus que la possession de ce qu'ils peuvent, dans certaines conditions légales, acquérir ou se dérober réciproquement c.-à-d. ce qu'ils acquièrent par des services d'esclave, par le travail salarié, ou par héritage, donation, usure, jeu de hasard, spéculations, négoce ou dol.
- 12) Qu'est-ce que la liberté ? Est libre celui qui n'a pas à contraindre sa nature et qui vit et agit au contraire conformément à celle-ci et peut ainsi extérioriser librement son être.
- 13) L'homme peut-il dans notre société vivre et agir conformément à sa nature ? Non il doit sans cesse imposer contrainte à celle-ci. Tantôt c'est son désir de savoir qu'il ne peut satisfaire, tantôt son sens artistique, son penchant au travail, sa faim, sa soif, ses besoins physiques élémentaires.

(1) Cf. *ibid.*, « Du travail et du plaisir », *Vorwärts*, n° 102, 21 décembre 1844, p. 4.

- 10) Quels genres de travail sont-ils possibles dans une société où la nature humaine est développée chez tous les hommes et où chaque homme peut utiliser toutes ses facultés ? Dans une telle société la seule activité possible est l'activité libre.

Cf. « La richesse et la liberté », *Vorwärts*, 28 décembre, p. 4.

- 3) Qu'est-ce qui produit la richesse ? La nature et la société humaine.
- 4) Les produits de la nature sont-ils la propriété des individus particuliers ? Non, ils constituent la propriété collective de la communauté.
- 5) Les produits de la société sont-ils la propriété des individus particuliers ? Non, ils sont la propriété de la société.

(2) Cf. M. HESS, « Questions et Réponses - Du travail et du plaisir », *Vorwärts*, n° 102, 21 déc. 1844, p. 3 et s.

- 1) Qu'est-ce que la richesse ? On nomme richesse les produits de la nature et du travail qui assurent à la fois la vie et l'activité humaines.
- 2) L'individu peut-il créer des richesses sans la collaboration des autres hommes et des forces naturelles ? Non, l'individu, avec toutes ses forces, ses capacités et ses moyens n'est lui-même qu'un produit de la nature et de la société ; en tant qu'individu isolé, il est impuis-

Cette transformation de la société se fera principalement par l'éducation et l'instruction qui, en éliminant les mauvais instincts des hommes, permettront d'organiser rationnellement la production et la répartition des richesses (1).

Dans cet article, Hess avait le mérite de rattacher le problème social et sa solution à l'activité humaine, au travail de l'homme considéré comme expression essentielle, comme manifestation fondamentale de sa vie. Mais, à la différence de Marx, qui dégagait de son analyse du travail une conception nouvelle du caractère et du rôle révolutionnaire de la « Praxis » dans la vie et l'histoire des hommes, Hess, considérant comme les réformistes, le travail et les conditions de travail en dehors des luttes de classes voyait, non dans la révolution sociale, mais dans la généralisation de l'éducation et de l'instruction le moyen le plus apte à résoudre la question sociale. Son article constituait un recul par rapport à ses œuvres précédentes, en particulier à la Triarchie européenne, où il avait montré que la solution de la question sociale serait donnée par la révolution sociale engendrée par l'accentuation des luttes de classes, à la Philosophie de l'action, où il avait souligné la nécessité de passer de la spéculation à l'action pour transformer le monde et à l'Essence de l'argent, où il avait expliqué par la doctrine Feuerbachienne de l'aliénation l'origine et le caractère de la domination de l'argent.

sant et ne peut créer de richesses. L'homme ne peut vivre et agir qu'en rapports étroits avec la nature et l'humanité.

- 7) Qu'est-ce que la propriété individuelle dans la société collective ? C'est la possession garantie à chacun de ce dont il a besoin pour vivre et travailler.
- 17) D'après quels principes la richesse collective doit-elle être administrée et l'échange des produits organisé ? D'après les lois de la nature humaine et de ses besoins.

(1) Cf. *ibid.*, p. 4.

- 14) Qu'est-ce qui garantira réellement aux hommes leur liberté et leur vraie propriété, leur vraie richesse ? Cela se fera tout d'abord par l'éducation.
- 15) Qu'est-ce qu'il faut entendre par éducation ? Par éducation il faut entendre premièrement le développement corporel, base de tout développement... Deuxièmement l'instruction générale donnée à tous dans des établissements publics où seront cultivés tous les germes des vertus et des capacités humaines. De ces établissements les élèves passeront dans les centres d'activités pour lesquels les désignent leurs penchants et leurs talents particuliers. Ici s'achèvera l'éducation sociale des individus.
- 16) Que faut-il faire en outre pour que la vraie propriété et la liberté soient garanties à tous les hommes ? Il faut pour cela que la richesse sociale ne soit pas acquise par les individus particuliers et abandonnée au hasard, mais qu'elle soit, au contraire, gérée par la société, qui attribuera à chacun la part qui lui revient.

Dans cet article, où il soulignait la nécessité d'une transformation sociale pour assurer la libre activité de l'homme, il noyait cette thèse dans une plate phraséologie, dans une série de lieux communs sur le travail libre opposé au travail servile, sur l'organisation harmonieuse de la société opposée à l'exploitation engendrée par la domination de l'argent. Ces banalités qui tenaient lieu d'étude précise des rapports économiques et sociaux, formaient le plus parfait contraste avec l'analyse profonde de la nature de l'homme et de ses rapports avec son milieu par laquelle Marx étayait cette même thèse. La doctrine de Hess, qui, comme la plupart des réformistes d'alors, se proposait de changer le caractère du travail en l'organisant, sans tenir compte des conditions réelles de cette organisation, se composait d'un mélange hétéroclite d'idées empruntées à Feuerbach, à Fourier et à Proudhon. Hess soulignait avec Feuerbach la nécessité pour les hommes de se libérer de l'individualisme et de l'égoïsme pour réaliser leur être véritable, leur être collectif; il empruntait à Fourier la conception d'une organisation harmonieuse de la société par l'union du travail et du plaisir, le travail de chacun devant être adapté à ses aptitudes et à ses goûts; il pensait enfin avec Proudhon que la transformation sociale avait pour objet essentiel de garantir à chaque individu une part équitable des richesses produites.

C'est cette doctrine qui devait fournir les éléments essentiels du socialisme « vrai » qui commença à se former alors à Cologne, dans le cercle constitué par Hess et ses amis.

Bien que suspect et soumis à la surveillance de la police, Hess put vivre à Cologne, sans être trop inquiété, dans la maison de son père, qui jouissait de la considération attachée à un industriel aisé (1). Il y poursuivit une active propagande et resta en relations avec ses amis de Paris, qui s'adressaient à lui pour l'action révolutionnaire à mener en Allemagne (2). Après s'être séparé de Ruge (3), il rompit aussi avec les Jeunes Hégéliens de Berlin et rédigea à la fin de l'année, une vive critique du livre de Stirner : *L'Unique et sa propriété* (4).

(1) Ceci ressort d'un rapport du Président de la province rhénane où il est dit : « Hess vit chez son père qui a la réputation d'un homme d'affaires aisé, habile et sérieux ; il mène une vie assez retirée et s'occupe, à ce que l'on dit, de travaux littéraires. Il fréquente surtout Dagobert Oppenheim ». Cf. Th. ZLOCISTI, *Moses Hess*, 2^e éd., Berlin, 1921, p. 160.

(2) C'est ainsi que Heine écrivait à Marx, le 21 sept. 1844 : « Ecrivez donc à Hess... que dès que mon livre paraîtra, il le fasse connaître dans la presse, au risque de faire hurler nos adversaires ». Cf. *Neue Zeit*, XIV^e année, t. I, p. 16-17.

(3) Cf. t. II du présent ouvrage, pp. 334, 335.

(4) Hess envoya cet article à la *Revue mensuelle de Bielefeld*, publiée

A Cologne, Hess se lia d'amitié avec Karl Grün et fonda avec lui et quelques adeptes de l'humanisme de Feuerbach, tels que Hermann Püttmann et G. Jung, un cercle socialisant, au sein duquel s'élabora la doctrine du socialisme « vrai ».

La tendance réformiste, qui était atténuée chez Hess par ses relations avec Marx et Engels, se manifestait beaucoup plus nettement chez ses amis, qui, ramenant l'essentiel du socialisme à l'humanisme de Feuerbach lui enlevaient les éléments concrets qu'il avait dans le socialisme français.

Cette tendance réformiste était particulièrement accentuée chez Karl Grün. Né en 1817, Karl Grün, après avoir étudié la philosophie et la philologie à Bonn et à Berlin, où il avait connu K. Marx, était devenu en 1842 rédacteur de la *Gazette du soir* de Mannheim. Expulsé du Grand Duché de Bade à cause de la tendance radicale donnée à ce journal (1), il se rendit à Cologne, où il collabora à la *Gazette de Cologne* et au *Journal de Trèves*. Après avoir été un démocrate teinté de Saint-Simonisme, K. Grün se rapprocha du Fourierisme, dont l'influence, déjà apparente dans ses articles du *Journal de Trèves*, se fit prépondérante dans la revue hebdomadaire *Der Sprecher (Le Porte-parole)*, (2), qu'il publia à partir de juillet 1844. Rejetant le libéralisme, il faisait dans l'avant-propos d'un recueil de ses articles de la *Gazette du soir de Mannheim*, qui avaient été censurés, profession de foi de fouriérisme (3).

Comme Fourier condamnait la lutte de classe du prolétariat et la révolution sociale, on pouvait, sans trop de risques, se référer à lui. Cela explique son succès chez les réformistes, en particulier dans les petits cercles d'intellectuels démocrates et socialisants qui se formaient alors en Prusse, particulièrement en Rhénanie. Le développement de ces cercles où l'on se livrait à des discussions académiques sur le socialisme, était favorisé par la lutte contre le paupérisme, dont le gouvernement prussien avait pris l'initiative.

K. Grün était confirmé dans cette tendance socialisante par les

par K. Grün. Cette revue ayant été supprimée, il le transforma en une brochure, *Les derniers philosophes*, qui fut publiée à Darmstadt en 1845.

(1) Cf. K. GRÜN, *Mon expulsion de Bade, mon transfert dans le Palatinat et ma justification devant le peuple allemand*, Comptoir littéraire, Zurich, 1844.

(2) *Der Sprecher oder Rheinisch-Westphälischer Anzeiger*, parut à Wesel.

(3) *Pierres à bâtir* avec une adresse à ses amis d'Osnabrück, par Karl Grün, Darmstadt, chez Leske, 1844.

relations étroites qu'il entretenait alors avec Hess, qui l'amena, par l'humanisme de Feuerbach, au socialisme « vrai ». Plus éloigné encore que Hess des conceptions de Marx et de Engels, il s'attacha dès lors à exposer dans un style de feuilletoniste, les idées du socialisme « vrai », qu'il édulcorait encore, en faisant de la réforme sociale à peu près uniquement une question d'éducation et d'instruction (1). Ce socialisme « vrai » qui, comme le philanthropisme se donnait pour tâche de supprimer la pauvreté sans porter atteinte à la société bourgeoise, allait se répandre très rapidement en Allemagne, principalement dans la petite bourgeoisie et connaître une grande vogue jusqu'en 1848 (2).

Marx et Bakounine

Marx eut à Paris de bonnes relations avec Bakounine et Proudhon, leurs divergences doctrinales n'étant pas encore suffisamment tranchées pour provoquer une rupture entre eux. Mais de même qu'il divergeait de plus en plus d'opinions avec Hess, il se séparait également déjà d'eux pour des motifs du reste différents, de Bakounine, parce qu'il n'en approuvait pas le dilettantisme anarchisant, de Proudhon, parce que, celui-ci, en défenseur des classes moyennes, ne poussait pas jusqu'au bout sa critique de la propriété privée et de la société bourgeoise.

Arrivé à Paris, en juillet 1844, après avoir séjourné de janvier à juin 1843 à Zurich, puis à partir de cette date à Berne et

(1) Karl Grün : « La véritable culture ». Conférence faite le 28 avril 1844 à Bielerfeld au profit des pauvres fileurs de la région de Ravensberg, Darmstadt, 1844.

(2) Sur le premier essor du socialisme vrai, cf. M.E.G.A. I, t. IV, p. 339. Fr. ENGELS. *New Moral World*, 13 déc. 1844. « Je me réjouis en même temps de pouvoir signaler que le peuple allemand, bien qu'ayant comme d'habitude mis quelque retard à soulever la question sociale, s'efforce maintenant de rattraper le temps perdu. C'est en réalité une chose surprenante que de voir la rapidité des progrès du socialisme dans ce pays. Il y a deux ans, il n'y avait guère que deux individus isolés qui s'intéressaient à la question sociale, il y a un an seulement que la première œuvre socialiste a été imprimée... Quelle est maintenant la situation en Allemagne ? A la place de ces deux pauvres diables qui écrivaient sur le socialisme pour un public qui ignorait cette question ou ne s'y intéressait pas, il y a des douzaines de bons écrivains qui prêchent le nouvel Évangile à des milliers de gens avides d'apprendre tout ce qui a trait à cette question ; nous possédons plusieurs journaux... et il n'est pas de revue, en dehors de celles qui sont directement inspirées par le gouvernement, qui ne publie chaque fois des articles favorables au socialisme et aux ouvriers socialistes. » Cf. également. Th. OLKERS, *Le mouvement socialiste et communiste*, Leipzig, 1844.

à Bruxelles, Bakounine y avait été aimablement accueilli par Börsenstein, éditeur du *Vorwärts*, qui lui avait cédé dans les locaux du journal une chambre où se réunissaient les collaborateurs du *Vorwärts*, qui se livraient à des discussions passionnées sur la philosophie, la politique et le communisme (1).

Dans les premiers temps de son séjour, Bakounine entretient des relations suivies avec Herwegh et avec Ruge, dont il avait fait la connaissance à Dresde en 1842. Il essaya de gagner Ruge à son communisme anarchisant, mais sans succès, Ruge étant devenu un farouche adversaire du communisme sous toutes ses formes. Ruge, qui appréciait son naturel aimable, joyeux et primesautier, mais qui blâmait la vie de Bohème qu'il menait (2), essaya de le détourner de Marx. Voyant que Bakounine se rapprochait de celui-ci, Ruge, fâché, au surplus, de ce que Bakounine ne faisait pas mine de lui rembourser l'argent, qu'il lui avait emprunté, s'éloigna de lui (3).

(1) Cf. H. BÖRNSTEIN, *Soixante-quinze années dans l'ancien et le nouveau Monde*, Leipzig, 1881, t. I, p. 357. « J'avais plusieurs chambres inoccupées ; dans la plus grande logeait provisoirement le Russe Bakounine c'est-à-dire qu'il avait dans cette grande chambre un lit de camp, une malle et un gobelet en étain ; je n'ai pas connu d'homme ayant moins de besoins que lui. Au moment des séances de rédaction 12 à 14 personnes se réunissaient dans cette chambre, les uns debout, les autres circulant, tous fumaient effroyablement et discutaient avec la plus grande animation et passion ».

Cf. K. GRÜN, « M. Bakounine », *Die Wage*, t. IV, 1876, p. 498 : « Bakounine et d'autres Russes, parmi lesquels je me souviens d'un comte Tolstoï, passaient tout leur temps à lire des journaux, faisaient du jour la nuit et de la nuit le jour. Ils ne se levaient jamais avant midi, prenaient leur petit déjeuner, déjeunaient ensuite à 6 heures et restaient au café jusqu'à 3, 4 et même 5 heures du matin. Ils rentraient alors se coucher et à midi la ronde infernale reprenait. »

(2) Cf. A. RUGE. Correspondance, t. I, p. 369. Lettre de Ruge à Fröbel, Paris, 16 octobre 1844 : « Bakounine est, comme vous le savez, maintenant ici. Il est toujours dispos, plein d'espoir et d'une inaltérable bonne humeur. Je pense cependant que s'il peut se faire valoir sur le plan des relations personnelles, ce ne sera pas le cas sur le plan politique. » Cf. *ibid.*, p. 374, 376. Lettre de Ruge à Fleischer, Paris, 23 nov. 1844 : « Le dilettantisme en matière de liberté devient chez Bakounine un amoral laisser-aller, qu'il revendique pour chacun, non pas en fait, mais par principe, ce qui ne l'empêche pas de faire preuve de tant d'amabilité et d'humanité, qu'on a honte de sa propre étroitesse d'esprit. Cependant ce laisser-aller élevé à la hauteur d'un principe et aussi l'allure blasée qui se veut aristocratique me répugnent autant que la gale... La valeur réelle de notre ami Bakounine devient peu à peu pour moi aussi problématique que celle de von Ribbentrop. Tant d'années se sont déjà écoulées sur les projets qu'il se proposait de réaliser, que je crains qu'il ne passe de la sorte le reste de sa vie. »

(3) Cf. *ibid.*, p. 385. Lettre de Ruge à sa mère, Paris, 17 déc. 1844 : « Imagine-toi que Bakounine, que j'ai sauvé de la Sibérie et de bien d'autres dangers, ce qui m'a coûté beaucoup d'argent, se joint derrière

Bakounine devait évoquer plus tard, alors qu'ils avaient depuis longtemps rompu, ses relations avec Marx. Il lui reconnaissait une grande profondeur et vigueur de pensée, mais se montrait dur et injuste dans le jugement qu'il portait sur son caractère : « Marx et moi, écrivait-il en 1871, sommes de vieilles connaissances. Je l'ai rencontré pour la première fois à Paris en 1844. J'étais alors émigré. Nous fûmes assez amis. Il était alors beaucoup plus avancé que je ne l'étais, comme il reste encore aujourd'hui non seulement plus avancé, mais incomparablement plus savant que moi. Je ne savais alors rien de l'économie politique, je ne m'étais pas encore défait de mes abstractions métaphysiques et mon socialisme n'était que d'instinct. Lui, quoique plus jeune, était déjà un athée, un matérialiste savant et un socialiste réfléchi. C'est précisément à cette époque qu'il a élaboré les fondements de son système présent. Nous nous vîmes assez souvent et je le respectais beaucoup pour sa science et son dévouement passionné et sérieux, quoique toujours mêlé de vanité personnelle, à la cause du prolétariat et je recherchais avec avidité sa conversation toujours instructive et spirituelle, lorsqu'elle ne s'inspirait pas de haine mesquine, ce qui arrivait hélas ! trop souvent. Jamais il n'y eut cependant d'intimité franche entre nous. Nos tempéraments ne se comportaient (*sic*) pas. Il m'appelaient un idéaliste sentimental et il avait raison, je l'appelais un vaniteux perfide et sournois et j'avais aussi raison. » (1)

mon dos à cette racaille (Il s'agissait de Marx et des communistes)... Je n'ai pas besoin de te dire que je ne renouerai jamais avec ces gens-là. » Cf. également A. RUGE, « Souvenirs sur Michel Bakounine », *Neue Freie Presse*, Vienne, 28 et 29 sept. 1876.

« Après son départ de Dresde, il se trouva dans l'obligation de compter à son tour avec les nécessités matérielles et moi-même je fis partie de ces philistins, qui eurent à s'en ressentir. La famille l'abandonna à ses propres ressources et il partit en se dérochant non seulement aux poursuites des autorités russes, mais aussi de ses créanciers. Son attitude négative sur un point si substantiel m'éloigna de lui et lorsqu'en février son père refusa de me payer le billet souscrit par son fils, mes yeux se dessillèrent et je me vis la dupe de notre fraternité en Hegel. Cependant je ne lui ai pas gardé rancune. Après la disparition des Annales, je le rencontrai de nouveau à Paris, nous nous reconciliâmes, mais les questions d'argent furent expressément exclues de nos rapports. En revanche la question économique devint la base de nos discussions théoriques, qui portèrent sur toutes les formes du socialisme. Mes opinions, sur ce point différaient de celles de Marx, tandis que Bakounine s'alliait à lui et aux communistes. Cependant lorsque je le rencontrai plus tard dans la rue de Rivoli et entamai avec lui une discussion sur ce point, il ne voulut pas reconnaître cette divergence d'avec moi. Il me déclara au contraire que la Révolution se réaliserait sur le plan politique et non sur celui du socialisme et que le communisme était logiquement impossible. »

(1) Cf. M. NETTLAU, *M. Bakounine. Esquisse biographique avec extraits de ses œuvres*. In fol., Bib Nationale, 1901, p. 71. Manuscrit

Dominateur, orgueilleux et perfide, mais aussi supérieurement intelligent et très savant, tel était le jugement que Bakounine porta sur Marx dès leur première rencontre et il ne devait pas changer d'opinion sur lui. Celle-ci apparaît également dans une comparaison qu'il faisait entre Marx et Proudhon. Il reconnaissait que Marx, dans sa conception générale du monde, était supérieur à Proudhon, qui ne parvenait pas à se défaire de son idéalisme, mais il estimait, par contre, que Proudhon l'emportait sur Marx par un sens profond de la liberté qui, disait-il, faisait complètement défaut à celui-ci. « Maintenant reconnaissons que Marx est un penseur économiste très sérieux, très profond. Il a cet immense avantage sur Proudhon d'être un réaliste, un matérialiste. Proudhon, malgré tous les efforts qu'il a faits pour secouer les traditions de l'idéalisme classique, n'en est pas moins resté toute sa vie un idéaliste incorrigible, s'inspirant, comme je lui ai dit, deux mois avant sa mort, tantôt de la Bible, tantôt du Droit romain et métaphysicien toujours jusqu'au bout des ongles. Son grand malheur est de ne jamais avoir étudié les sciences naturelles et de ne pas s'en être approprié la méthode. Il a eu des instincts d'un génie, qui lui avaient fait entrevoir la voie juste, mais, entraîné par les mauvaises ou idéalistes habitudes de son esprit, il retombait toujours dans les vieilles erreurs, ce qui a fait que Proudhon a été une contradiction perpétuelle, un génie vigoureux, un penseur révolutionnaire, se débattant toujours contre les fantômes de l'idéalisme et n'étant jamais parvenu à les vaincre.

Marx comme penseur est dans la bonne voie. Il a établi comme principe que toutes les évolutions politiques, religieuses et juridiques dans l'histoire sont non les causes, mais les effets des évolutions économiques. C'est une grande et féconde pensée, qu'il n'a pas absolument inventée, elle a été entrevue, exprimée en partie par bien d'autres que lui. Mais enfin à lui appartient l'honneur de l'avoir solidement établie et de l'avoir posée comme

(français) de Bakounine : Rapports personnels avec Marx (1871). Cf. également Bakounine : *Message aux Frères de l'Alliance en Espagne*, 1872, p. 13 (en français). « Commençons par rendre justice à nos adversaires là où ils méritent cette justice. Marx n'est pas un homme ordinaire. C'est une intelligence supérieure, un homme d'une science très vaste, surtout dans les questions économiques et de plus un homme qui, à ma connaissance depuis 1844, époque de ma première rencontre avec lui à Paris, a toujours été sincèrement, entièrement dévoué à la cause de l'émancipation du prolétariat, cause à laquelle il a rendu d'incontestables services, mais qu'il compromet inversement aujourd'hui par sa vanité formidable, par son caractère haineux, malveillant et par sa tendance à la dictature au sein même du parti des révolutionnaires socialistes. »

base de tout son système économique. D'un autre côté, Proudhon avait compris et senti la liberté beaucoup mieux que lui. Proudhon, lorsqu'il ne faisait pas de la doctrine et de la métaphysique, avait le vrai instinct révolutionnaire. Il adorait Satan et proclamait l'anarchie. Il est fort possible que Marx puisse s'élever théoriquement à un système encore plus rationnel de la liberté que Proudhon, mais l'instinct de Proudhon lui manque. Comme Allemand et comme Juif, il est de la tête aux pieds un autoritaire (1). »

Ce jugement de Bakounine sur Marx et Proudhon s'explique non seulement par son tempérament et son caractère, mais aussi et surtout par sa position vis-à-vis du mouvement ouvrier. Il formait avec Marx un parfait contraste. C'était un géant dévoré d'une activité débordante, qui incarnait, selon le mot de Bielinski, le principe de l'éternel mouvement et qui se laissait emporter par le torrent d'une vie débraillée (2). A la fois agitateur et agité, capable d'attirer et d'entraîner les foules, et plutôt apte à assimiler les idées d'autrui qu'à faire preuve d'originalité de pensée, il se laissait facilement conquérir par une idée qu'il était enclin à pousser à l'extrême et à laquelle il prêtait la résonnance de son beau talent d'orateur.

C'était un déclassé sympathisant avec les déclassés, avec les intellectuels anarchisants d'abord, puis plus tard avec le « Lumpenproletariat », avec le prolétariat en haillons et chez qui le sentiment de révolte contre la société bourgeoise avait un caractère plus individualiste que social. La vie de Bohème qu'il menait, impliquait, au demeurant, un certain amoralisme. En même temps qu'il fréquentait les milieux révolutionnaires, il était l'hôte des salons aristocratiques du boulevard Saint-Germain (3), ce qui ne pouvait manquer de le rendre suspect (4).

Marx était tout l'opposé de lui. Tout était en effet chez lui ordre et discipline, dans la pensée et dans l'action. Son intelligence lucide ne laissait nulle place à la sentimentalité, à l'impré-

(1) Cf. M. NETTLAU, o. e., p. 70. *Bakounine. Message aux Frères de l'Alliance en Espagne*, 1872, p. 15, 16.

(2) Lettre de Bielinski à Botkine, 7 nov. 1842, citée dans l'article de Dragomanow, « M. Bakounine », *Revue socialiste*, nov. 1895, p. 549. « C'est le principe de l'éternel mouvement qui gît au fond de son âme. »

(3) Cf. A. RUGE, *Correspondance*, o. c. t. I, p. 370. Lettre de Ruge à Fleischer, Paris, 20 octobre 1844 : « Ici dans le quartier Montmartre, ses relations avec le Faubourg Saint-Germain ne me gênent pas le moins du monde. »

(4) Cf. note 2, p. 49.

cision et à l'improvisation et il mettait au service de cette intelligence une implacable volonté.

A cette opposition de tempérament répondait une profonde divergence de doctrines, celle de Marx se caractérisait par une grandissante rigueur scientifique, celle de Bakounine, au contraire par un dilettantisme anarchisant qui, le rapprochait de Proudhon, et l'éloignait de Marx, dont il interprétait la rigueur et l'inflexibilité doctrinales comme une marque de vanité et d'autoritarisme. Cette divergence doctrinale s'expliquait par leur position différente vis-à-vis du mouvement ouvrier. Tandis, en effet, que Bakounine restait, pour ainsi dire, en marge de ce mouvement, Marx et Engels, s'associant de plus en plus étroitement à lui, sacrifiaient tout à la victoire du prolétariat et du communisme.

Outre Bakounine, Marx fréquentait aussi quelques aristocrates russes qui menaient la même vie de Bohème que lui et faisaient parfois preuve du même amoralisme (1). Il y avait parmi eux le comte Tolstol, ami de Pouchkine et ancien déca-briste, devenu en 1837 un agent du gouvernement russe (2) et N. J. Sasonoff, ancien membre de la première association socia-

(1) Cf. *Neue Zeit*, 1912-1913, t. I, p. 715 et s. RJASANOFF, *Marx et ses connaissances russes dans les années quarante*. Cf. K. MARX, *Lettres à Kugelmann*, Paris, 1930. Lettre de Marx à L. Kugelmann, 12 oct. 1868 : « L'aristocratie russe passe sa jeunesse dans les universités allemandes et à Paris. Elle recherche avec passion toutes les idées extrêmes que peut offrir l'occident, mais par pure gourmandise. C'est ainsi qu'agissait une partie de l'aristocratie française au XVIII^e siècle. « Ce n'est pas pour les tailleurs et les bottiers » disait déjà Voltaire, en parlant de ses idées libérales. Cela n'empêche pas ces mêmes Russes de devenir des canailles en entrant au service de l'Etat. »

(2) Cf. *Correspondance de Marx-Engels*, M.E.G.A. III, t. I, p. 36. Lettre de Engels au Bureau de correspondance communiste à Bruxelles, Paris, 16 sept. 1846 : « Ce Tolstol n'est nul autre que notre Tolstol, ce noble cœur qui prétendait vouloir vendre ses biens en Russie. Outre l'appartement, où il nous menait, ce Monsieur possédait un splendide hôtel Rue Mathurin, où il recevait les diplomates. Les Polonais et beaucoup de Français le savaient depuis longtemps, seuls les radicaux allemands, auprès desquels il jugeait bon de se faire passer lui-même pour un radical, l'ignoraient. Bakounine lui-même, qui devait connaître toute cette histoire que les Russes connaissent est fort suspect. »

Cf. V. DAVE : *Marx et Bakounine*, Amsterdam, 1900, p. 11 : « Après un discours tenu dans une réunion faite en faveur de la Pologne, Bakounine avait été expulsé de Paris. A cette occasion le Ministre Duchatel fit un discours ambigu au sujet de Bakounine. Quelles étaient les choses que le Ministre ne voulait pas révéler ! simplement ceci. A la demande d'informations du gouvernement sur Bakounine, M. Kiselcfff, représentant de la Russie à Paris, répondit : « C'est un homme qui n'est pas dépourvu de talent et que nous avons utilisé. Mais cette fois il est allé trop loin et nous ne pouvons plus tolérer son séjour à Paris. Ce même Kiseleff chercha au surplus à répandre parmi les émigrés polonais le bruit que Bakounine n'était ni plus ni moins qu'un agent. »

liste russe, à laquelle appartenait Herzen et Ogarew, qui était venu à Paris en 1840, après la dissolution de cette association en 1834.

Marx et Proudhon

Plus étroites qu'avec Bakounine furent les relations que Marx entretenait à Paris avec Proudhon, qu'il considérait comme le plus grand socialiste français d'alors. Après avoir affirmé, dans un *Mémoire sur la propriété* qui l'avait rendu célèbre, que la propriété était la source de l'inégalité et des injustices sociales, Proudhon venait d'entreprendre dans son livre, *De la création de l'ordre dans l'humanité* (1843), une justification à la fois philosophique, historique et économique d'un socialisme qui se fondait sur la petite propriété propre aux classes moyennes. Ce qui le distinguait des autres doctrinaires socialistes, c'était une tendance anarchisante qui s'exprimait par sa condamnation de l'Etat, dont la destruction lui paraissait constituer la condition préalable et nécessaire de toute véritable réforme sociale. L'anarchisme, vers lequel Proudhon inclinait comme Bakounine, s'expliquait chez lui, non parce qu'il était un déclassé, mais parce qu'il défendait les intérêts des classes moyennes, pour lesquelles l'anarchisme est l'expression idéologique d'un désir d'affranchissement, qu'elles ne peuvent réaliser par leurs forces propres.

Proudhon séjourna à Paris de février à avril 1844, puis de septembre 1844 à février 1845. Parmi les étrangers, il fréquenta principalement Ruge, Bakounine, K. Grün et Marx avec lesquels il discutait surtout de philosophie allemande. On peut se faire une idée de ces discussions par Herzen, qui rapporte dans ses *Mémoires* une conversation entre Bakounine et Proudhon sur Hegel, qui se prolongea pendant toute une nuit (1).

Ses relations avec Marx furent particulièrement suivies pendant l'automne et l'hiver, 1844-1845. Leurs discussions portaient

MARX A PARIS

principalement sur l'hégélianisme, dont Marx s'efforçait, sans bien y réussir, de lui inculquer l'essentiel. Relatant, vingt ans plus tard ces discussions, il écrivait en effet : « Pendant mon séjour à Paris en 1844, j'entrai en relations personnelles avec Proudhon. Je rappelle cette circonstance, parce que je suis, jusqu'à un certain point responsable de sa « sophistication », mot qu'emploient les Anglais pour désigner la falsification d'une marchandise. Dans de longues discussions souvent prolongées toute la nuit, je lui injectais de l'hégélianisme à haute dose, à son grand préjudice, du reste, puisque ne connaissant pas l'allemand, il ne pouvait pas étudier la chose à fond. Ce que j'avais commencé, M. Karl Grün, après mon expulsion de France, le continua. Et encore ce professeur de philosophie allemande avait sur moi cet avantage de ne rien entendre à ce qu'il enseignait (1). »

Proudhon ne mentionne ses rapports personnels avec Marx ni dans sa correspondance, ni dans ses carnets de notes. La seule allusion qu'il fasse à ses discussions avec les intellectuels allemands se trouve dans une lettre du 9 janvier 1845, où il écrit que ceux-ci l'avaient loué pour être arrivé aux mêmes résultats que Hegel, qu'il n'avait, avouait-il, jamais lu (2).

Contrairement à Marx, qui, défendant les intérêts du prolétariat, voulait remplacer la société bourgeoise par une société communiste, Proudhon, défenseur des intérêts des classes moyennes, en particulier des petits paysans et des artisans, se proposait non de détruire la société bourgeoise, mais de la réformer pour l'adapter aux intérêts de ces classes.

En dépit de ses phrases révolutionnaires comme son mot fameux : « La propriété c'est le vol » qu'il avait emprunté au demeurant à Brissot (3), il voulait essentiellement protéger les classes moyennes contre le grand capital et le prolétariat.

Poussé par le désir de préserver et de maintenir la petite propriété propre à ces classes, il s'élevait aussi bien contre le

(1) Cf. HERZEN, *Mémoires* (Gewesenes und Gedachtes), *Œuvres*, t. XI, p. 52. « Je l'ai rencontré (Proudhon) quelques fois chez Bakounine avec lequel il était intimement lié... Proudhon avait alors coutume de se rendre chez lui pour entendre Reichel lui parler de Beethoven et Bakounine de Hegel. Les discussions philosophiques duraient au demeurant plus longtemps que celles sur les symphonies... Un soir en 1847, Karl Vogt, qui habitait également rue de Bourgogne et qui venait souvent voir Reichel et Bakounine, s'ennuyant à entendre les interminables discussions sur la Phénoménologie rentra chez lui. Le lendemain, allant chercher Reichel... il s'étonna d'entendre malgré l'heure matinale une conversation bruyante. En ouvrant la porte, il vit Proudhon et Bakounine assis à la même place devant le feu éteint dans la cheminée, qui concluaient brièvement la discussion engagée la veille. »

(1) Cf. Lettre de K. Marx à Schweitzer sur Proudhon, publiée dans le *Sozial-Demokrat*, les 16, 17 et 18 janvier 1865. Lettre reproduite dans K. MARX, *La Misère de la Philosophie*, Paris 1922, appendice I, p. 225.

(2) Cf. PROUDHON, *Correspondance*, Paris, 1860, t. II, p. 176. Lettre de Proudhon à Bergmann, 19 janvier 1845 : « D'après les nouvelles connaissances que j'ai faites cet hiver, j'ai été très bien compris d'un grand nombre d'Allemands, qui ont admiré le travail que j'ai fait pour arriver seul à ce qu'ils prétendent exister chez eux. Je ne puis encore juger de la parenté qu'il y a entre ma métaphysique et la logique de Hegel, par exemple, puisque je n'ai jamais lu Hegel. »

(3) Cf. J.-P. BRISSOT, *Recherches philosophiques sur le droit de propriété et sur le sol considérés dans la nature et dans la société*, Berlin, 1782.



droit absolu de propriété, qui renforçait le grand capital, que contre le communisme, qu'il considérait comme un danger plus grand encore pour les classes moyennes, puisqu'il s'attaquait au principe même de la propriété privée (1).

Au droit absolu de propriété il reprochait de mener, par le développement de la concurrence, au monopole, à l'appropriation injuste du produit du travail d'autrui, à l'expropriation et à l'écrasement des classes moyennes et à la misère générale du peuple (2). Il condamnait avec plus de véhémence encore la communauté des biens, qu'il considérait comme une cause de servitude et d'avilissement (3). Loin de demander la suppression de la propriété privée, il en voulait au contraire la généralisation sous la forme de petite propriété rendue accessible à tous. Concevant la petite propriété sous la forme de possession, sorte de propriété diminuée, n'assurant de revenus que par le travail de celui qui l'exploite, il l'opposait aussi bien à la propriété absolue qu'à la communauté des biens (4) et la réduisait à un droit de propriété limité, à un droit d'usufruit que l'Etat avait le pouvoir de supprimer en cas d'abus (5).

De souche paysanne et artisanale, Proudhon exprimait par cette apologie de la petite propriété sous la forme de possession, qui lui paraissait seule susceptible d'assurer l'indépendance

(1) Cf. PROUDHON. *Qu'est-ce que la propriété ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, 1^{er} Mémoire, 1840, pp. 217-244. Caractère de la communauté et de la propriété. Détermination de la forme de la société. Conclusion.

Cf. *Correspondance*, t. II, p. 231. Lettre à Tissot, Lyon, 13 décembre 1846 : « Voilà ce que j'entendais déjà dans mon premier Mémoire, quand je disais que je n'étais ni propriétaire ni communiste, double négation qui revenait à dire : la propriété et la communauté sont deux antinomies, deux principes à la fois irréalisables et nécessaires. »

(2) Cf. PROUDHON. *Qu'est-ce que la propriété ?* 1^{er} Mémoire. Toute la première partie.

(3) Cf. *ibid.*, p. 219 : « La communauté est inégalité, mais dans le sens inverse de la propriété. La propriété est l'exploitation du faible par le fort, la communauté est l'exploitation du fort par le faible... La communauté est oppression et servitude. » Il s'élevait aussi contre « l'uniformité béate et stupide, par laquelle on voudrait enchaîner la personnalité libre, active, raisonneuse, insoumise de l'homme » qui serait, disait-il, la conséquence inéluctable de la communauté des biens.

(4) Cf. *Correspondance*, t. II, pp. 227-228. Lettre de Proudhon à Guillaumin, 21 novembre 1846.

Cf. PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété ?* 1^{er} Mémoire, p. 242 : « La possession individuelle est la condition de la vie sociale... la propriété est le suicide de la société... supprimez la propriété en conservant la possession et... vous chassez le mal de la terre. »

(5) Cf. PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété ?* Deuxième Mémoire. Lettre à M. Blanqui, professeur d'Economie politique au Conservatoire des Arts et Métiers, Paris, 1841.

du travailleur, les aspirations des classes moyennes semi-prolétariées également hostiles au grand capital qui les écrase, et au prolétariat, dont les éloigne leur attachement à la propriété privée.

Comme tous les réformateurs, défendant les intérêts des classes moyennes, Proudhon prenait une position de médiateur, d'intermédiaire entre le capitalisme et le socialisme (1). Il s'efforçait dès cette époque d'établir, ce qu'il allait faire de manière détaillée et systématique dans sa *Philosophie de la Misère ou Système des Contradictions économiques* (1846), une synthèse du capitalisme et du socialisme, défendant avec les économistes bourgeois le principe de la propriété privée contre les socialistes et critiquant avec ceux-ci les tares du capitalisme (2).

A ce système de médiation conforme à sa position de classe, répondait une méthode d'adaptation des contraires, qui lui servait à justifier son attitude médiatrice. Par une transformation de la dialectique hégélienne il faisait naître, en effet, la synthèse non comme Hegel et Marx, d'une accentuation des contraires, ce qui aurait répondu à une position révolutionnaire, mais de leur atténuation et accommodation, ce qui faisait de la dialectique ainsi transformée et falsifiée, le fondement d'une doctrine de compromis (3).

(1) Cf. *ibid.*, 1^{er} Mémoire, p. 217. « Pour rendre tout cela dans une formule hégélienne je dirai donc : la communauté, premier mode, première détermination de la sociabilité est le premier terme du développement social, la thèse ; la propriété, expression contradictoire de la communauté fait de ce second terme, l'antithèse. Reste à découvrir le troisième terme, la synthèse et nous aurons la solution demandée. Or, cette synthèse résulte nécessairement de la correction de la thèse par l'antithèse, donc il faut par un dernier examen de leurs caractères, en éliminer ce qu'elles renferment d'hostile à la communauté, les deux restes, formeront, en se réunissant, le véritable mode d'association humanitaire. »

Cf. également *Correspondance*, t. II, p. 46-47. Lettre de Proudhon à Ackermann, 23 mai 1842. T. II, p. 158. Lettre de Proudhon à Ackermann, 4 octobre 1844.

(2) Cf. Lettre de K. Marx à Schweitzer sur Proudhon publiée dans *Le Socialdémocrate*, 16, 17, 18 janvier 1865. Cité dans *La Misère de la Philosophie*, annexe I, Paris, 1922, p. 223-224. « Mais en dépit de ses allures d'iconoclaste, déjà dans ce premier ouvrage, on trouve cette contradiction que Proudhon, d'un côté, fait le procès de la société du point de vue et avec les yeux du petit paysan (plus tard du petit bourgeois) français et de l'autre côté, lui applique l'étalon, que lui ont transmis les socialistes. »

(3) Cf. Lettre de K. Marx à Schweitzer sur Proudhon, o. c., p. 233 : « La nature de Proudhon le portait à la dialectique ; mais n'ayant jamais compris la dialectique scientifique, il ne parvint qu'au sophisme. En fait, cela découlait de son point de vue petit bourgeois. Le petit bourgeois, tout comme notre historien Raumer, dit toujours d'un côté et de l'autre côté. Deux courants opposés, contradictoires dominent ses intérêts maté-

Par cette méthode d'adaptation des contraires qui, en les neutralisant paralysait le mouvement dialectique, Proudhon se distinguait fondamentalement de Marx qui pensait, à l'opposé de lui, que le progrès ne pouvait venir que de l'accentuation des contradictions économiques et des luttes de classes.

Cette position médiatrice et cette méthode de compromis explique sa conception idéaliste de l'histoire. Au lieu d'expliquer comme Marx et Engels commençaient à le faire, le développement de l'histoire moderne par celui du régime capitaliste et par l'accentuation de la lutte de classes entre la bourgeoisie et le prolétariat, il le subordonnait, à la manière des utopistes, à la réalisation d'un idéal moral et social, en particulier à celle de l'idée de justice, dont il faisait à la fois l'élément moteur et le but de l'histoire.

Ceci explique également son hostilité fondamentale à l'égard de la révolution sociale qui détermina son attitude politique hésitante et parfois même foncièrement contre-révolutionnaire, qui s'exprimait dès cette époque par son éloge de Louis-Philippe (1) et qui devait se manifester plus tard par celui de Napoléon III. Condamnant la révolution sociale et les luttes de classes, il était amené à considérer, à la manière des philanthropes, le prolétariat comme une classe misérable, sans voir en lui l'élément révolutionnaire, appelé à détruire la société bourgeoise.

Porté, comme tous les utopistes à se prendre pour un nouveau Messie, ce penchant l'inclinait à une vanité immense qui prenait parfois d'incroyables proportions (2).

Cette opposition fondamentale entre Marx et Proudhon ne se manifestait pas encore au point de ne pas permettre de bonnes relations entre eux. Marx qui dans la *Gazette rhénane* et dans

riels et par conséquent ses vues religieuses, scientifiques et artistiques, sa morale, enfin son être tout entier. Il est la contradiction vivante. S'il est, de plus, comme Proudhon, un homme d'esprit, il saura bientôt jongler avec ses propres contradictions et les élaborer, selon les circonstances, en paradoxes frappants, tapageurs, parfois brillants.»

(1) Son deuxième Mémoire sur la propriété se terminait par une affirmation de loyalisme royaliste. Cf. p. 177.

Cf. *Correspondance*, t. II, p. 75. Lettre de Proudhon à Fleury, 22 janvier 1843 : « Le règne de Louis Philippe comme préparation d'un ordre nouveau est l'un des plus remarquables de l'histoire. »

(2) Cf. Lettre de K. Marx à Schweitzer sur Proudhon, o. c., pp. 233-234 : « Charlatanisme scientifique et accommodements politiques sont inséparables d'un pareil point de vue. Il ne reste plus qu'un seul mobile, la vanité de l'individu, et comme pour tous les vaniteux, il ne s'agit plus que de l'effet du moment, du succès du jour. De la sorte se perd nécessairement le simple tact moral qui préserva un Rousseau, par exemple, de tout compromission, même apparente, avec les pouvoirs existants. »

une lettre à Ruge avait célébré en Proudhon le meilleur socialiste français (1), le comparait alors, dans un article du *Vorwärts* à Weitling et considérait son Mémoire sur la Propriété comme le meilleur ouvrage du socialisme français (2).

Marx estimait tout d'abord chez Proudhon son attitude antireligieuse, qui le distinguait de la plupart des socialistes et communistes français d'alors (3). Proudhon considérait, en effet, la religion comme un obstacle au progrès scientifique et social, mais à la différence de Marx, qui voulait abolir toute forme de religion, il se proposait de remplacer la religion traditionnelle par une religion nouvelle, la religion de la science.

Ce que Marx appréciait alors le plus chez Proudhon, c'était sa critique de l'économie politique bourgeoise, à laquelle Proudhon reprochait de poser, à la manière d'un postulat, la propriété privée comme principe fondamental, sans la soumettre à une analyse critique et il lui reconnaissait, comme principal mérite, d'avoir précisément entrepris cette analyse.

Cf. *Correspondance* t. II, p. 88-89. Lettre de Proudhon à Maurice, 4 août 1843 : « Ceux qui pourront faire ce sacrifice (de lire son livre « De la création de l'ordre dans l'Humanité »)... ne s'en repentiront pas. Ils auront appris plus de choses qu'on en a produit (de nouvelles) depuis soixante ans. Voilà, en attendant le jugement des critiques, ce que j'ose penser moi-même de ma publication. »

Cf. *ibid.*, p. 112-113. Lettre de Proudhon à Ackermann, 25 nov. 1845 : « J'en attends (de son livre : De la Création de l'ordre dans l'Humanité) une révolution dans les études philosophiques plus grande encore que la révolution opérée par Kant. Vous trouverez chez moi des choses inouïes jusqu'à ce jour dans le monde des penseurs, des choses qui par l'ensemble et le détail, découvrent tout un nouveau plan de la création, et dont l'effet (sauf erreur) ne peut se comparer qu'à celui que produisit l'apparition du système newtonien. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. II, p. 263. *Gazette rhénane*, n° 289, 16 octobre 1842. K. MARX. *Le communisme et la Gazette générale d'Augsbourg*.

Cf. *ibid.*, t. II, p. 573. Lettre de Marx à Ruge, Kreuznach, sept. 1843. Ruge n'avait pas la même opinion sur Proudhon, dont il critiquait le livre *Création de l'ordre dans l'humanité* dans une lettre à Marx du 11 août 1843 (cf. M.E.G.A. I, t. II, p. 314) : « Proudhon vient de publier un gros livre, qui est un véritable système : Création de l'ordre dans l'humanité ou, principes d'organisation politique. La partie systématique est très faible, par contre il se montre très radical à l'égard de la religion. Il la nie, critique la philosophie comme une sophistique à laquelle il oppose les sciences. Je ne suis pas encore très avancé dans cette lecture, mais vois déjà que son activité pratique est supérieure à sa théorie, à sa foi dans une construction logique systématique et absolue. »

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 18, *Vorwärts*, 7 et 10 août 1844. K. MARX, *Notes marginales*.

(3) Cf. Lettre de Marx sur Proudhon dans le *Sozial-Demokrat*, o. c., p. 232 : « Toutefois ses attaques contre la religion et l'Eglise avaient un grand mérite local à une époque où les socialistes français se targuaient de leurs sentiments religieux comme d'une supériorité sur le voltairianisme du XVIII^e siècle et sur l'athéisme allemand du XIX^e. »

Tout en appréciant les mérites de Proudhon, Marx lui reprochait cependant, dans les *Manuscripts d'Economie politique et de Philosophie* de ne pas avoir poussé jusqu'au bout sa critique de l'économie bourgeoise et de s'être placé, comme elle, sur le plan de la propriété privée dans l'élaboration de son système.

Marx s'arrêtait là dans sa critique de Proudhon, ne reconnaissant pas encore, comme il devait le faire dans *La misère de la Philosophie*, que ce qui viciait à l'origine toutes les conceptions de Proudhon, c'était sa position de défenseur des classes moyennes.

Malgré ces réserves, ses relations avec Proudhon restèrent amicales pendant son séjour à Paris. Il existait entre eux encore suffisamment de points communs pour permettre un rapprochement, au moins momentané, dont ils tiraient, du reste, tous deux profit. Marx trouvait, en effet, chez Proudhon maints éléments qui corroboraient ses conceptions nouvelles, non seulement une critique approfondie de la propriété privée, mais aussi l'affirmation que l'économie politique constitue la base de l'histoire et règle l'évolution sociale (1). Ce n'étaient là, à vrai dire, chez Proudhon, que des remarques isolées et diffuses qui tranchaient avec l'ensemble de ses conceptions idéalistes.

Inversement l'influence de Marx sur Proudhon n'était pas négligeable. Ceci ressort, en particulier, d'une lettre de Proudhon à Bergmann du 24 octobre 1844, dans laquelle il exposait la nécessité de rejeter le point de vue idéaliste et subjectif dans l'étude du développement social : « ... l'association, écrivait-il, la morale, les rapports économiques, tout cela, pour n'être point arbitraire, doit être étudié *objectivement*, dans les choses. Il faut abandonner le point de départ subjectif, adopté jusqu'ici par les philosophes et les législateurs et chercher hors de la conception vague du *juste* et du *bien*, les lois qui peuvent servir à la (l'évolution sociale, A. C.) déterminer et qui doivent nous être données objectivement dans l'étude des rapports sociaux créés par les faits économiques (2). »

Une telle conception matérialiste de l'histoire ne se rencontre ni dans les œuvres antérieures, ni dans les œuvres postérieures de Proudhon et l'on ne peut douter que, s'il parlait ainsi, chose insolite chez lui, de conception vague du juste et du bien et de la nécessité d'étudier d'un point de vue non pas subjectif, mais

(1) Cf. PROUDHON. *De la création de l'ordre dans l'humanité*. En particulier les chap. IV et V, sur l'Economie politique et l'Histoire.

(2) Cf. *Correspondance*, t. II, p. 166.

objectif, les rapports sociaux créés par les faits économiques, c'était sous l'influence immédiate de Marx.

Après l'expulsion de Marx, leurs voies allaient diverger de plus en plus sous l'effet de l'opposition de leurs conceptions économiques et sociales. Cette divergence devait, deux ans plus tard, apparaître au grand jour et la critique impitoyable que Marx faisait de Proudhon dans *La Misère de la Philosophie* mettait fin à leurs relations.

Wilhelm Weitling et le communisme en Suisse

Marx conservait à cette époque une grande admiration pour W. Weitling à cause du caractère révolutionnaire de sa doctrine et de son action. Le comparant à Proudhon, il le considérait comme le plus grand théoricien de la classe ouvrière allemande et, dans sa réponse à Ruge, qui avait dénié à celle-ci la capacité de s'instruire et de s'émanciper, il le citait comme le plus bel exemple de prolétaire révolutionnaire. « Pour ce qui est du degré et de la capacité d'éducation des ouvriers allemands, je me contente, écrivait-il, de rappeler les œuvres géniales de Weitling, qui, au point de vue théorique dépasse souvent Proudhon, tout en lui étant inférieur au point de vue de la composition. La bourgeoisie, avec ses philosophes et ses savants, peut-elle montrer une œuvre qui, sur le plan de l'émancipation bourgeoise, c'est-à-dire de l'émancipation politique puisse se comparer aux *Garanties de l'harmonie et de la liberté* de Weitling? Si l'on compare la pâle médiocrité de la littérature politique allemande à cet extraordinaire et brillant début littéraire des ouvriers allemands, si l'on compare ces formidables chaussures d'enfant du prolétariat allemand aux souliers minuscules et éculés de la bourgeoisie allemande, on ne peut que prédire une carrure athlétique au Cendrillon allemand (1). »

Ce fut sans doute cette appréciation flatteuse de son œuvre qui amena Weitling à envoyer, le 18 octobre 1844, une lettre à Marx, dans laquelle il l'invitait à entretenir avec lui une correspondance amicale. « Je crois, lui écrivait-il de Londres, vous avoir reconnu dans quelques articles du *Vorwärts*, en comparant l'esprit qui les anime à ce qui m'a été dit de vous. Je les ai lus avec plaisir. Je n'ai pas besoin de m'étendre longuement sur ce sujet. Nous sommes amis et je pense que comme tels nous pour-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 18.

rons nous donner de temps en temps réciproquement de nos nouvelles (1). »

Marx ne répondit sans doute pas à cette lettre et la correspondance souhaitée par Weitling n'eut pas lieu. La raison en était que tout en estimant très haut Weitling comme combattant révolutionnaire, Marx se séparait profondément de lui dans sa conception du développement historique et du communisme. Ceci empêchait tout rapprochement étroit entre eux, d'autant plus que Weitling, par une évolution inverse de celle de Marx, versait de plus en plus dans un communisme utopique et mystique.

Après la saisie de son livre *L'Evangile des pauvres pécheurs* en juin 1843 (2), il avait été arrêté et condamné en septembre à 10 mois de prison. Expulsé le 21 mai 1844 de la Suisse, il avait été remis à la police badoise qui le livra aux autorités prussiennes. Le gouvernement prussien le mit d'abord en résidence surveillée, puis, désireux de se débarrasser de lui, l'autorisa à se rendre à Hambourg où il arriva le 18 août 1844. Weitling profita de son séjour à Hambourg pour discuter la publication de ses poésies écrites en prison, avec l'éditeur Campe, chez qui il rencontra Heine, à qui l'on doit deux intéressants portraits de lui (3). Ces poésies qui parurent la même année, sous le titre de *Poèmes du Cachot*, sont sans valeur littéraire (4). Elles témoignent du déclin intellectuel de Weitling, qui s'accroissait sans cesse depuis les *Garanties de l'harmonie et de la liberté*. Après avoir fait, dans *L'Evangile des pauvres pécheurs*, du communisme la réalisation du christianisme primitif, il abandonnait, dans ces poèmes, toute perspective révolutionnaire.

Plus il se sentait impuissant, plus s'accroissait chez lui la tendance messianique, qui le portait à se prendre pour le sauveur de l'Humanité. Cette tendance au messianisme, qui se retrouvait dans un autre ouvrage écrit également pendant sa captivité :

(1) Lettre reproduite dans E. BARNIKOL, *Weitling le captif et sa justice*, Kiel, 1929, p. 265 et s.

Cf. W. WEITLING, *Garanties de l'harmonie et de la liberté*, Berlin, 1955, pp. 33-38.

(2) Le manuscrit fut sauvé et publié en 1845 sous le titre de *L'Evangile du pauvre pécheur*.

(3) Cf. H. HEINE, *Œuvres complètes*, éditées par E. Elster, Leipzig, 1890, t. IV, pp. 523-525, et la lettre de H. Heine à K. Marx du 21 septembre 1844.

(4) Sur les *Poèmes du Cachot* cf. *Christianisme et socialisme. Sources et exposés*, publiés par E. BARNIKOL, t. I, « Weitling le captif et sa justice », analyse critique du Messie socialiste et son œuvre, Kiel, 1929, *Poèmes du cachot*, pp. 149-184.

Justice. Tableaux de la réalité et réflexions d'un détenu (1), venait principalement de ce qu'il n'avait pas trouvé en Suisse un prolétariat révolutionnaire qui l'eût détourné de l'utopie. Elle était renforcée par l'adulation de ses disciples, par les difficultés croissantes auxquelles il se heurtait et par sa lutte contre le mouvement antireligieux de la « Jeune Allemagne », qui accentuait son penchant au mysticisme (2).

C'est dans cette disposition d'esprit qu'il partit, fin août 1844, pour Londres, où les communistes organisèrent à son arrivée une fête en son honneur (3).

Weitling séjourna, avec quelques interruptions, dix-sept mois à Londres. Il y trouvait un tout autre milieu qu'en Suisse, un milieu non plus artisanal, mais prolétarien. Il fut profondément déçu et aigri de voir qu'il n'avait pas sur les membres londoniens de « La Ligue des Justes », qui au contact du prolétariat anglais avaient dépassé le stade du communisme utopique, la même influence que sur les artisans suisses (4).

Au lieu de profiter, comme Engels, de son séjour à Londres pour réviser ses conceptions, il resta confiné dans ses idées, qu'il ne supportait pas de voir critiquer (5).

S'il ne devait pas exercer une action profonde sur les communistes de Londres, son influence restait par contre prépondérante en Suisse, même après son expulsion, sur le mouvement communiste.

Ce mouvement continuait à se développer en combattant la ligue démocratique de la « Jeune Allemagne ». Les dirigeants de cette ligue, en particulier Wilhelm Marr (6), faisaient de *L'Essence*

(1) Cf. *Christianisme et socialisme*, E. BARNIKOL, t. II, « Justice - Tableaux de la réalité et réflexions d'un détenu », 1^{re} édition, Kiel, 1929.

(2) Non seulement il considérait la religion sous la forme du christianisme primitif, au nom duquel il critiquait la société bourgeoise, comme le véritable communisme, mais il voyait en elle la plus haute source de consolation et de réconfort pour les hommes. « Elle est, écrivait-il, l'ancre de salut dans les tempêtes qui agitent la vie désespérée des hommes et ils ne pourront se passer d'elle, même lorsqu'ils auront accédé au plus haut degré du bonheur terrestre. » Cf. *L'Evangile du pauvre pécheur*, Berne, 1845, p. 25.

(3) Cf. F. MEHRING, *Histoire de la socialdémocratie allemande*, Stuttgart, 1919, t. I, p. 232.

(4) Cf. E. BARNIKOL, « Weitling le captif et sa justice », o. c., p. 38 et s.

(5) Sur cette période de la vie de Weitling cf. K. KALER, W. Weitling, Zurich, 1887, pp. 41-45 et l'introduction de B. KAUFHOLD aux *Garanties de l'harmonie et de la liberté* de WEITLING, Berlin, 1955.

(6) Wilhelm Marr né en 1817 à Hambourg. Œuvres : *La religion de l'avenir expliquée aux lecteurs populaires*, Lausanne, 1844 ; *La jeune Allemagne en Suisse*, Leipzig, 1846.

du *Christianisme* de Feuerbach leur Bible et prêchaient dans leurs écrits et dans leur revue *Feuilles des temps présents pour la vie sociale* un humanisme athée de caractère anarchisant (1). Hostiles au communisme pour des raisons analogues à celles des Jeunes Hégéliens individualistes, ils pensaient que les injustices sociales étaient surtout l'œuvre de préjugés et réduisaient de ce fait l'action réformatrice à une question d'éducation (2).

Par leur lutte contre l'humanisme athée de la « Jeune Allemagne » les communistes suisses étaient amenés à accentuer encore le caractère religieux et utopique de la doctrine de Weitling. Les principaux membres de leur groupe étaient Sébastien Seiler (3) et Auguste Becker, qui après l'expulsion de Weitling, en prit la direction (4). A. Becker n'était pas, comme Weitling, un esprit indépendant et un penseur original. Après s'être engagé dans le mouvement républicain sous l'influence du pasteur Weidig, il avait été gagné au communisme par Weitling. Il avait de grandes qualités d'organisateur et d'agitateur et se montrait très actif comme propagandiste. Dans les brochures qu'il écrivait alors, *La philosophie populaire actuelle* et surtout *Que veulent les communistes?*, il accentuait le côté sentimental de la doctrine de Weitling, et en atténuait encore la portée révolutionnaire. Dans une lettre écrite à Weitling, il allait même jusqu'à prôner la réconciliation des classes et l'alliance des pauvres et des riches (5).

(1) *Blätter der Gegenwart für das soziale Leben*. Cf. Friedrich FEUERBACH, *La religion de l'avenir - Souvenirs de ma vie religieuse*, Comptoir littéraire, Zurich, 1843.

(2) Cf. l'analogie des arguments de W. Marr et de B. Bauer contre le communisme. Cf. W. MARR, *La jeune Allemagne en Suisse*, Leipzig, 1846, pp. 118-119. « Le communisme est l'expression d'un manque d'énergie. La confiance en soi fait défaut aux communistes. Souffrant de l'oppression sociale, ils cherchent non des armes pour s'émanciper, mais des motifs de consolation. Ils se rendent bien compte de l'abominable inégalité qui règne sur terre, mais ils la voient à travers les pâles lunettes de la conscience de classe prolétarienne. Ils décrivent bien dans leurs écrits l'état de choses présent, mais ne l'expliquent pas. Ils concèdent bien aux hommes le droit de faire des réformes mais ne voient pas que les hommes eux-mêmes sont la cause de cet état de choses. L'égalité leur fait oublier la liberté... C'est dans la réalité extérieure que réside pour eux la cause de tous les maux. Le communisme est une théologie sociale ; il a ses livres sacrés, ses prophètes, ses messies, son ciel. » Sur ce mouvement cf. E. KALER, *Weitling*, pp. 50-52.

(3) S. Seiler écrivit alors deux brochures communistes dont l'une avait pour titre : *La propriété en danger ! ou, qu'est-ce que l'Allemagne et la Suisse ont à craindre du communisme et de la foi rationnelle ?*

(4) Sur A. Becker, cf. t. II de cette ouvrage, p. 151.

(5) Cf. KALER, o.c., pp. 46-58. Lettre de Becker à Weitling, mai 1843 : « Le peuple n'a aucune raison de haïr ses oppresseurs, de même que

Dans les discours qu'il tenait aux ouvriers et dans ses brochures, il ne pouvait pas prêcher aussi ouvertement cette fraternisation entre exploiters et exploités. Ses brochures présentaient le même singulier mélange de communisme et d'humanitarisme sentimental teinté de religiosité qui caractérisait le dernier livre de Weitling : *L'Evangile d'un pauvre pécheur*.

Dans sa brochure *Que veulent les communistes?* (1), qui constituait — et c'est ce qui en fait l'intérêt historique — comme les « Questions et réponses » de M. Hess, une sorte de préfiguration, à vrai dire bien médiocre, du *Manifeste Communiste*, A. Becker exposait que le but du communisme était l'abolition de la propriété privée, abolition qu'il justifiait par le fait qu'elle était injuste et maléfique (2).

Son caractère injuste se manifeste, disait-il, par la domination de l'argent qu'elle engendre et qui est devenu une malédiction aussi bien pour les exploiters que pour les exploités (3).

ceux-ci n'ont aucune raison de mépriser leurs esclaves. Tous deux doivent maudire et détruire une organisation sociale qui les condamne à mener une vie aussi fausse et inhumaine. Ils sont tous à la fois coupables et innocents selon le point de vue auquel on se place. Si les pauvres n'avaient pas été si paresseux et bestiaux, les riches n'auraient pas existé. Peut-être cela était-il nécessaire pour éclairer le peuple. Toi-même, oui toi, devrais écrire maintenant un livre « Justification du riche », qui devrait commencer ainsi : Nous allons au devant d'une formidable et terrible catastrophe qui ébranlera le monde, etc. Les cris de douleur de ceux qui enfanteront le monde nouveau retentiront sur toute la terre et rempliront d'un pôle à l'autre les hommes de terreur. Les temples de l'argent s'effondreront, les idoles d'or seront plongées au plus profond de la mer, etc. Puisse le sang des prêtres du veau d'or être épargné, car ils sont innocents et ne savent pas ce qu'il faisaient. Baal les a séduits et tué dans leur cœur le Dieu de l'amour. Il n'est pas bon de verser du sang humain, car il en sort des serpents. Les Français ont commis une grande erreur en décapitant leur roi. Ils ont ainsi sanctifié cet âne, qui de nos jours encore est adoré. Il nous faut conquérir le monde du dedans, remplir toute l'Europe des pensées du pauvre compagnon-tailleur (A. Weitling), et alors si quelqu'un saisit l'épée, qu'il périsse par l'épée. Les pensées sont libres, inaccessibles aux attaques par les armes, celui qui part en guerre contre elles avec les canons aura une fin lamentable... Tu ferais mentir la philosophie et ton cœur, si le but final de ta doctrine était une misérable révolte d'ouvriers. Nous voulons que l'humanité tout entière fasse peau neuve. Voilà notre grand jeu ».

(1) A. BECKER, *Que veulent les communistes ?* (Résumé d'un discours tenu le 4 août 1844 devant une assemblée de membres de différentes associations ouvrières dans le local du club communiste de Lausanne, par A. Becker), Lausanne, 1844. Cf. M.E.G.A. I, t. IV, p. 347-348. Fr. ENGELS, *The New Moral World*, 10 mai 1845. « A. Becker, un des meilleurs communistes suisses, a publié une conférence faite à Lausanne sous le titre de « Que veulent les communistes ? » qui est une des meilleures et des plus spirituelles que je connaisse. »

(2) Cf. A. BECKER, *Que veulent les communistes ?*, p. 1.

(3) Cf. A. BECKER, *Que veulent les communistes ?*, p. 3. « L'argent, notez-le bien, est le travail volé, accumulé et monnayé, c'est votre propre

L'ancien droit du plus fort a été remplacé par celui du plus riche (1), ce qui a mené à l'accaparement des richesses par celui qui ne produit pas et à l'exploitation des travailleurs (2), exploitation qui est aggravée par le développement sans cesse accru de la spéculation (3).

L'autre raison de supprimer la propriété privée est son caractère maléfique. En opposant, en effet, les hommes entre eux, en les détachant de la collectivité et en les isolant, elle fait d'eux des individus égoïstes et leur enlève tout caractère humain (4). Seule la suppression radicale de la propriété privée pourra permettre aux hommes de mener une vie conforme à leur vraie nature (5). Tous les autres moyens utilisés ou imaginés pour libérer les hommes opprimés : destruction des machines, rétablissement du système corporatif, création d'ateliers nationaux, ne sont que d'illusoires palliatifs ; tout aussi chimériques sont les différents

travail accumulé ! Vous savez maintenant avec quoi l'on vous paie. C'est, ô, odieuse tromperie, avec votre propre travail, avec la peau de vos mains calleuses. On vous extrait toute votre moelle et l'on vous paie avec votre propre suc. On vous frappe avec des verges et l'on vous paie votre dû avec le fouet ! Comme dédommagement pour les richesses produites par vous et qui vous sont volées, pour les peines que vous endurez, pour l'atrophie de vos membres, pour votre destinée manquée, pour votre bonheur perdu, pour votre vie ratée, on vous jette vos propres os à ronger en vous criant : ne grondez pas, chiens que vous êtes, puisque l'on vous donne votre pâtée. L'argent est votre propre travail, c'est vous qui lui donnez sa valeur, sans vos richesses et votre travail d'esclave que l'on peut acheter et que l'on achète avec votre travail accumulé, l'argent n'aurait pas de valeur. »

Cf. p. 4 « Ce qu'il y a de plus lamentable dans le système de l'argent, c'est qu'il ne profite même pas à ceux à qui il semble destiné à profiter. Les riches aussi sont malheureux, le sang du peuple s'est transformé pour eux en poison. »

(1) Cf. *ibid.*, p. 5.

(2) Cf. *ibid.*, p. 9. « On a libéré l'industrie c.-à-d., on a érigé en loi l'anarchie, le droit du plus fort, la domination de l'argent. Les uns ont attaqué les autres avec leurs armes d'or, les ont dépouillés et fait d'eux leurs esclaves. »

(3) Cf. *ibid.*, p. 12.

(4) Cf. *ibid.*, p. 25. « L'homme n'est rien sans la société ; c'est un être essentiellement social, qui, exclu de la société, se ravale au rang d'animal. La parole qui sort de sa bouche est une invention, un produit, une propriété de la société humaine ; la science et l'art, l'industrie et la religion sont des conséquences de la vie collective des hommes, des produits de la société. »

(5) Cf. *ibid.*, p. 13 - p. 21. « Le prochain grand événement se fera aux cris de : liberté, égalité, amour, qui sont une seule et même vérité et de : abolition de la propriété privée. » p. 26-27. « La propriété privée n'a jamais renié sa nature mauvaise. Lisez chez Weitling le registre de ses péchés : guerres, famine, cupidité, servilité, adulation, ignorance, prostitution, adultère, trafic d'esclaves, haine, brigandage, assassinat, vol, saleté, prison, roue, potence, vermine — y a-t-il un vice, un crime, une infamie, un mal, une horreur, une indignité, que l'on ne puisse, dans la plupart des cas, attribuer à la propriété ? »

moyens proposés pour combattre le paupérisme : tarif protectionniste, diminution du temps de travail, banque des pauvres (1).

L'abolition de la propriété privée qui peut tout aussi aisément être supprimée qu'elle a été créée (2), et l'établissement du communisme permettra aux hommes de mener une vie meilleure. Chacun pourra travailler selon ses goûts et ses capacités, en sorte que le travail s'organisera harmonieusement et librement (3). Non seulement le travail sera transformé, mais les hommes le seront aussi du fait que l'égoïsme sera remplacé par l'amour du prochain (4).

L'exposé de Becker était mêlé de toutes sortes de considérations sur la religion et l'histoire qui caractérisaient toutes les utopies socialistes d'alors. A la fin de sa brochure, Becker partait en guerre contre la « Jeune Allemagne », dont il critiquait l'athéisme et le nationalisme et il lui opposait une doctrine de fraternité universelle, fondée sur le vrai christianisme (5).

La sentimentalité et la religiosité des derniers ouvrages de Weitling et de ceux de Becker s'accroissaient encore dans les écrits du « prophète » Albrecht (6).

Réfugié en Suisse après avoir été condamné à six ans de prison lors des poursuites contre les « démagogues », le prophète Albrecht, gagné au communisme par Weitling (7), donnait de la doctrine de celui-ci une véritable caricature (8).

(1) Cf. *ibid.*, pp. 13-19.

(2) Cf. *ibid.*, p. 22.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 29-30. « Nous voulons vivre, jouir et tout comprendre. L'homme doit être libéré du misérable souci de remplir son estomac, de la sale et vile passion qu'est la soif égoïste de gain matériel. Le communisme ne s'occupe de la matière que pour la maîtriser et la subordonner à l'esprit, il lui assigne certes un rôle important et nécessaire mais secondaire par rapport à celui de l'esprit. La société présente est dominée par la matière, la société future la dominera. Manger, boire, s'habiller, se loger deviendront des choses si aisées, qu'on en fera aussi peu de cas que l'on en fait maintenant de boire de l'eau. » Cf. p. 33, Principes de la société communiste.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 38-39.

(5) Cf. *ibid.*, pp. 40-54.

(6) Cf. Fr. ENGELS, *Contribution à l'histoire de la Ligue des Communistes, œuvres choisies de Marx-Engels*, Berlin, 1958, t. II, p. 322. « La réduction faite par Weitling du communisme au christianisme primitif... fit qu'en Suisse le mouvement communiste tomba entre les mains de fous comme Albrecht, puis de charlatans comme Kuhlmann. »

(7) Cf. KALER, o. c. pp. 38-39. Becker mit en garde Weitling contre Albrecht. « Tu peux, lui écrivait-il, l'utiliser comme colporteur, mais ne te lies pas plus étroitement avec lui. Tu n'as pas lu ses écrits bizarres, sinon tu aurais une autre opinion de lui. Il fait tout dériver des 12 tribus d'Israël et le rétablissement de la splendeur de Salomon paraît être le rêve qui hante ses vieux jours. Je sais qu'il veut aussi toutes sortes de transformations sociales qui s'inspirent également de la Bible, comme la polygamie dont Abraham et Salomon offrent l'exemple. »

(8) Cf. *Le rétablissement du royaume de Sion ; Appel au monde en*

Au prophète Albrecht qui, dans sa demi-folie, restait un homme honnête et convaincu devait s'adjoindre, à partir de 1844, un véritable charlatan, Georg Kuhlmann, dont la phraséologie, grandiloquente était en fait dirigée contre le communisme (1).

Il réussit à séduire Becker qui faisait de lui un éloge enthousiaste dans la post-face de sa brochure *Que veulent les communistes* (2) ?

Quelque temps plus tard, Marx et Engels devaient sévèrement régler le compte de ce charlatan dans *L'Idéologie allemande* (3).

Le «Vorwärts»

Liant de plus en plus étroitement leur pensée et leur action à l'activité du prolétariat révolutionnaire, Marx et Engels devaient rejeter le démocratisme bourgeois, le socialisme réformiste et le communisme utopique, à mesure que ces doctrines s'avéraient incompatibles avec leurs conceptions et avec le développement de la lutte prolétarienne.

Le premier de leurs grands règlement de comptes fut une polémique de Marx contre Ruge à propos d'un article de celui-ci sur la grève des tisserands et sur la nature et le rôle de la révolution paru dans le *Vorwärts*.

Le *Vorwärts* (*En avant*), journal bi-hebdomadaire allemand publié à Paris, devenu un journal d'opposition, jouait un rôle important parmi les émigrés allemands. Il avait été fondé au début de 1844 par un homme d'affaires entreprenant, Henri Börnstein, qui avait ouvert un bureau de traductions, où il faisait arranger les pièces françaises à succès au goût du public allemand. Il y avait adjoint, en septembre 1843, un «Bureau central de commission, de publicité et de relations commerciales entre la

deuil; Le retour prochain à l'autel de la liberté; Le but dans la lueur des roses; Appel aux Guillaume Tell de notre temps.

(1) Natif du Holstein, Georg Kuhlmann, après avoir étudié à Heidelberg, avait fait en 1843 des conférences sur «les besoins spirituels et matériels de notre temps». En 1844 il se rendit en Suisse, où il publia en 1845 *Le Nouveau Monde ou le royaume de l'Esprit sur terre*. Il y prêchait une vague réforme sociale qui devait se faire sans porter atteinte aux privilèges des classes dirigeantes. Il devint plus tard un agent de Metternich et envoya au Bureau central d'informations de celui-ci à Mayence, des rapports sur le mouvement ouvrier. Sur G. Kuhlmann cf. KALER, o. c., pp. 65-66.

(2) Cf. A. BECKER, *Que veulent les communistes ?*, o. c., p. 54.

(3) Cf. M.E.G.A. I, t. V, pp. 519-528.

France et l'Allemagne» qui comptait parmi ses clients en Allemagne des princes, des diplomates et des membres de la noblesse; il avait créé également une organisation d'aide et de secours aux allemands nécessiteux de Paris (1).

C'est pour soutenir et développer ces entreprises, qu'il fonda avec l'aide du compositeur Meyerbeer, le *Vorwärts* qui avait comme sous-titre «Nouvelles de Paris concernant les arts, les sciences, le théâtre, la musique et la vie sociale (2)». C'était, au début, un organe d'information de tendance politique très modérée (3). «Ce sera, y lisait-on dans l'avant-propos, un journal allemand, mais non dans le sens d'un germanisme outrancier, hostile à tout ce qui est étranger. Il se donnera pour tâche d'honorer tout ce qui est bon et beau, aussi bien en Allemagne qu'à l'étranger, et de blâmer ce qui est abusif et mauvais. Par la vérité vers la lumière, par la lumière vers la liberté, telle est notre devise. Notre *Vorwärts* n'est pas un organe destructeur, mais a pour objet un progrès incessant, calme et lent (4).»

Le rédacteur en chef, Adalbert von Bornstedt, officier prussien apparenté à la plus haute noblesse, chassé de l'armée pour mauvaise conduite, était venu à Paris pour faire du journalisme. Chargé de dettes il s'était mis à la solde des gouvernements prussien et autrichien avec mission d'espionner les réfugiés politiques (5). Sous sa direction le *Vorwärts* suivit tout d'abord une ligne politique réactionnaire, qui se manifestait par un éloge servile des princes allemands et par des attaques contre les écrivains libéraux de la «Jeune Allemagne» et contre les tendances radicales des *Annales Franco-Allemandes* (6). Cette attitude faisait écrire

(1) Cf. H. BÖRNSTEIN, *Fünf und siebenzig Jahre in der alten und neuen Welt* (75 ans dans l'ancien et le nouveau monde), Leipzig, 1881. Cf. également F. MEHRING, *Nachlass (K. Marx et Fr. Engels)*, t. II, p. 20.

(2) «*Vorwärts*. Pariser Signale aus Kunst, Wissenschaft, Theater, Musik und geselligem Leben.»

(3) Cf. H. BÖRNSTEIN, o. c., p. 338. «Le *Vorwärts* qui était au début un journal d'opposition constitutionnel partisan d'un progrès modéré, destiné plutôt à distraire les lecteurs qu'à soutenir une tendance politique fut... dans les six premiers mois entièrement rédigé par moi, Bornstedt et Maretzeck.»

(4) Cf. *Vorwärts*, n° 1, 2 janvier 1844.

(5) Sur A. von Bornstedt. Cf. Lettre de H. Heine à Lewald, 24 avril 1838. Cf. Article de Walter vom Berge (pseudonyme de Börnstein) dans les *Jahreszeiten* (*Saisons*) de Hambourg, 1844, p. 1195 et s.

(6) Cf. *Vorwärts*, n° 10, 9 mars 1844. Poésie de Börnstein «Les Annales Franco-Allemandes». Cf. également *Vorwärts*, n° 28, 6 avril. «Chant en l'honneur de Monsieur Henri Heine en réponse aux «Chants en l'honneur du roi Louis de Bavière», parus dans les *Annales Franco-Allemandes*.

à un ami de H. Heine, Alexandre Weill, en mars 1844, dans le *Télégraphe* de Hambourg, que le *Vorwärts* montrait que, même sans la censure, un journal pouvait être bête et vil. C'était aussi l'avis de Ruge qui écrivait que le *Vorwärts* était encore plus lamentable que les journaux paraissant en Allemagne (1).

Pour ne pas trop déplaire aux émigrés allemands, qui formaient le gros de ses lecteurs, ainsi qu'aux Allemands progressistes, qui se procuraient le journal, interdit dès le début en Allemagne, par la voie de la contrebande, le *Vorwärts* était obligé d'adresser aussi quelques critiques aux gouvernements prussien et autrichien (2).

Ne pouvant approuver ces critiques, Bornstedt quitta le journal vers la mi-mai 1844 et se rendit à Londres.

Börnstein, étant acquis maintenant à l'humanisme, et inclinant à donner au *Vorwärts* un caractère plus radical (3),

(1) Cf. A. RUGE. *Correspondance*, t. I, p. 334. Lettre de Ruge à Fleischer, 20 mai 1844 : « Ces gens, qui n'ont ni connaissances ni culture, écrivent sous un régime de liberté de presse d'une manière aussi stupide que leurs confrères en Allemagne sous le règne de la censure. »

(2) Cf. *Vorwärts*, n° 1, 2 janvier 1844. « De quoi l'Allemagne a-t-elle avant tout besoin ? », « sans une opinion publique une nation manque de poids, de dignité et de considération. Seule la liberté de la presse permet de formuler et d'exprimer l'opinion publique ; la publicité de la justice d'autre part entraîne celle de l'administration, du gouvernement et de l'Etat. »

Cf. *ibid.*, n° 6, 20 janvier 1844, « Pas de révolution en Allemagne », « Nous avons tant de choses importantes et immédiates à conquérir : protection de notre industrie, liberté de la presse, publicité de la justice, garantie des droits civils, sur lesquels devraient porter tous nos efforts ; au lieu de cela on s'intéresse maintenant de préférence à toutes les billevesées du socialisme, dont les plus ardents partisans reconnaissent eux-mêmes qu'il est pratiquement irréalisable... Les gouvernements s'en réjouissent naturellement, car du moment que les Allemands enfouissent à nouveau leur dada spéculatif et rêvent au lieu d'agir, on a rien à redouter d'eux. »

(3) Cf. H. BÖRNSTEIN. *Fünf und siebenzig Jahre in der alten und neuen Welt*, Leipzig, 1881, p. 350. « Je fus bientôt acquis aux principes de l'humanisme. On appelait alors humanisme, ce que l'on appelle maintenant socialisme avec cette différence que l'humanisme se limitait aux écrits, à la parole et à la recherche scientifique, tandis que le socialisme exerce son action sur la vie et domine même la politique. Le programme de l'humanisme était : Les hommes ne doivent pas être séparés par des barrières artificielles ou naturelles : langues, préjugés religieux ou autres différences, ni être opposés les uns aux autres par des différences de nationalités, d'Etats. Les séparations doivent être abolies pour faire place à une union de tous les hommes fondée sur les principes éternels de liberté, d'égalité et de fraternité. La tâche de cette union doit être de supprimer toutes les différences engendrées au cours des siècles par le développement historique de l'Europe entre les dominateurs et les opprimés, entre le capital et le travail, entre les possédants et les non-possédants, entre les riches et les pauvres, entre les croyants et les libres-penseurs, pour établir

fit, appel à C. Bernays pour le remplacer à la direction (1).

Après avoir embrassé la carrière judiciaire et écrit une brochure empreinte de loyalisme, *L'Allemagne et les Constitutions de Franconie*, Bernays était entré dans l'opposition, en publiant dans la *Gazette rhénane* une critique de la Chambre bavaroise. Ayant démissionné pour diriger avec K. Grün *La Gazette du Soir* de Mannheim, il avait donné à ce journal un ton si radical, qu'il dut quitter le Grand-Duché de Bade pour échapper aux poursuites.

De Strasbourg, où il s'était momentanément fixé, il s'amusa à envoyer des nouvelles aussi invraisemblables que cocasses à des feuilles gouvernementales, qui se ridiculisaient en les publiant (2).

Bernays n'était pas seulement un journaliste spirituel, il était aussi un révolutionnaire convaincu et avide d'action : « Pour moi, écrivait-il, les paroles ne peuvent remplacer les baïonnettes et les canons. Je ne suis pas un homme de lettres et ne veux pas l'être. »

S'étant rendu à Paris, où il espérait trouver un meilleur champ d'action, il collabora tout d'abord aux *Annales Franco-Allemandes* (3), puis au *Vorwärts* où il publia les 8 et 15 mai ses

l'harmonie entre les hommes, pour réaliser la grande politique de l'humanité unifiée et fonder le royaume de la paix éternelle. Jeune et d'esprit vif comme je l'étais alors, je m'enthousiasmai vite pour ce programme d'avenir et mis mon *Vorwärts* à la disposition des humanistes, qui n'avaient pas de journal. »

(1) Sur C. Bernays, cf. F. MEHRING, *Nachlass*, t. II, p. 22-23.

(2) Cf. F. MEHRING, *Nachlass*, t. II, pp. 22-23. « Il paria de faire paraître en huit jours dans des feuilles patriotiques 50 nouvelles, dont la stupidité était manifeste. Il se procura à cet effet un cachet avec une couronne comtale surmontant les initiales C.V.R. ainsi que du papier à lettres doré sur tranche et il accompagnait, selon les circonstances, sa signature du titre de baron, de comte ou de conseiller de gouvernement. Il disait tenir les nouvelles qu'il envoyait des plus hautes personnalités et gagna brillamment son pari. C'est ainsi que parut un beau jour dans les feuilles les plus loyalistes l'annonce d'espérances de princesses d'âge plus que canonique, un autre jour on pouvait lire dans un journal officiel de Mannheim « Notre ville a eu la chance inespérée de voir défiler dans ses rues les chevaux de son Altesse royale qui la précèdent aux manœuvres ». Il décrivait enfin Ludwigshafen, où il n'y avait alors qu'une seule maison, comme un port fluvial prospère, disposant de vastes entrepôts à Kusel, Landstuhl et Blieskastel, villages perdus sur des hauteurs situées à 20 lieues du Rhin. Après avoir gagné son pari, Bernays publia une brochure *Histoires pour ridiculiser toute la tourbe des journalistes et des censeurs allemands* où il révélait sa mystification. »

(3) Cf. *Annales Franco-Allemandes* « Protocole final de la conférence ministérielle de Vienne. »

Lettres d'un Français sur l'Allemagne qui étaient une critique mordante des princes allemands (1).

En même temps que Bernays, tout un groupe d'écrivains progressistes, en particulier les anciens collaborateurs des *Annales Franco-Allemandes*, commencèrent à collaborer au *Vorwärts* (2).

Heine y publia le 11 mai « L'empereur de Chine », le 16 mai « Apaisement », le 16 juin « Le nouvel Alexandre » où il ridiculisait Frédéric-Guillaume IV, et, le 10 août une poésie « Le Tambour » qui était en quelque sorte son chant de guerre (3).

Cette critique politique s'accompagnait d'une critique sociale. Celle-ci était stimulée par la révolte de 500 ouvriers tisserands de Silésie provoquée par l'indicible misère engendrée par la concurrence du machinisme, qui avait fait tomber les salaires à quelques sous par jour (4). Leur esprit révolutionnaire se faisait jour dans leur chant de combat (5).

Cette révolte et son impitoyable répression avaient remué l'opinion publique en Allemagne et attiré l'attention sur l'aggravation du paupérisme et sur ses conséquences.

Sous la pression de l'opinion publique, Frédéric-Guillaume IV promulgua un décret par lequel il invitait les autorités à favoriser la création de sociétés de bienfaisance, pour venir en aide aux classes laborieuses. Il déplorait, dans un style grandiloquent, l'abandon dans lequel étaient laissés les enfants pauvres et prêchait l'union de tous les hommes charitables pour remédier à la misère.

(1) Cf. F. MEHRING. *Nachlass*, t. II, p. 23.

(2) Cf. H. BÖRNSTEIN, *75 ans dans l'ancien et le nouveau monde*, p. 350-351. « Bientôt le *Vorwärts* eut comme collaborateurs un groupe de rédacteurs, dont il n'y avait l'équivalent dans aucun autre journal. (Börnstein cite parmi eux : Bernays, Bornstedt, Ruge, Marx, Heine, Herwegh, Bakounine, G. Weerth, G. Weber, F. Engels, Everbeck, Bürgers). Etant le seul journal allemand radical et non contrôlé par la censure en Europe, le *Vorwärts* eut un attrait nouveau et vit augmenter le nombre de ses abonnés. »

(3) Cf. *Vorwärts*, 10 août 1844. « Bats sans crainte le tambour et embrasse la cantinière. C'est là la vraie science, le sens profond des livres. Réveille par ton tambour les gens de leur sommeil, bats le tambour avec une force juvénile en marchant toujours au premier rang. C'est là la vraie science, la vraie philosophie, c'est là le sens profond des livres. Je l'ai bien compris, parce que j'ai l'esprit fin et suis un maître tambour. »

(4) Sur la révolte des tisserands de Silésie, cf. ZIMMERMANN, *Prosperité et décadence de l'industrie linière en Silésie*, Leipzig, 1892. Cf. également WIGAND, *Vierteljahrchrift*, Leipzig, 1845, t. I, p. 286, K. NAUWERK, *La question silésienne*.

(5) Cf. *Deutsches Bürgerbuch*, 1845, p. 199, Chant des tisserands de Peterswaldau et de Langenbielau.

L'hypocrisie de ses exhortations ne devait pas tarder à se manifester. Lorsqu'en octobre 1844, l'« Association centrale pour l'élévation du bien-être de la classe ouvrière » qui s'était formée à Berlin, proposa effectivement des remèdes pour supprimer la misère, il la fit dissoudre sous prétexte qu'elle avait un caractère et des buts révolutionnaires, alors qu'elle était composée en majorité de riches bourgeois, qui ne songeaient nullement à porter atteinte à l'ordre établi.

La révolte des tisserands de Silésie et la question du paupérisme faisaient l'objet de nombreux articles dans le *Vorwärts*, en particulier du « Chant des Tisserands » de H. Heine, dans lequel celui-ci fustigeait l'inhumanité du système capitaliste (1).

Polémique de Marx contre Ruge

C'est également à l'occasion de la révolte des tisserands que Ruge fit paraître dans le *Vorwärts* un long article, qui devait provoquer une réponse de Marx.

Le 19 juin 1844 le *Vorwärts* avait publié, une lettre ouverte adressée par Ruge au *Courrier rapide* de New-York, dans laquelle en réponse à une critique de ce journal au sujet des *Annales franco-allemandes*, il faisait l'apologie de l'humanisme, appelé à émanciper les hommes par l'organisation du travail (2).

Prenant prétexte de cette réponse, Börnstein avait prié Ruge d'exposer d'une manière plus explicite les principes de l'humanisme et d'expliquer les raisons de sa divergence de vues avec Marx au sujet des Droits de l'homme, dont il faisait l'éloge alors que Marx les critiquait (3).

(1) Articles du *Vorwärts* concernant la révolte des tisserands : 6 juillet, Les tisserands des Monts des Géants ; 10 juillet, Les tisserands (H. HEINE) ; 20 juillet, Esclaves noirs et esclaves libres ; 24 juillet, Les mouvements ouvriers en Bohême ; 21 août, Le paupérisme en Allemagne. Berlin et Magdebourg.

(2) *Vorwärts*, n° 49, 19 juin 1844. A. RUGE à la rédaction du *Courrier rapide* de New York. « Par l'organisation du travail la société sera elle-même organisée, non plus au nom de la propriété privée, mais au nom de l'humanité. »

(3) Cf. *ibid.*, 22 juillet 1844, H. BÖRNSTEIN, *Lettre ouverte à Monsieur A. Ruge*. « Vous démolissez tout, mais par quoi voulez-vous le remplacer ? Ne fondez-vous pas dans les *Annales* votre doctrine sur les Droits de l'Homme, mais dans ces mêmes *Annales* Monsieur Marx ne va-t-il pas beaucoup plus loin que vous ? Mais comment voulez-vous qu'un tiers se reconnaisse dans cette divergence de doctrine ? »

Dans sa réponse (1), Ruge passant sous silence les divergences de vues qui le séparaient de Marx, disait qu'il était, comme Marx, d'avis qu'il s'agissait maintenant de réaliser le vrai principe de la révolution, le principe de l'humanisme (2). Il prétendait qu'il n'y avait qu'une différence de forme entre sa conception de l'humanisme et celle de Marx, Marx en ayant longuement commenté l'application, alors qu'il s'était contenté d'en exposer les principes : « Comment pouvez-vous, répondait-il à Börnstein, être troublé par le fait que l'un se borne à poser le principe de l'humanisme, à en constater l'existence, alors que l'autre, allant plus loin en montre le mode d'application. Suivez donc le progrès sans vous occuper des opinions particulières de Pierre et de Paul, et examiner si c'est la vieille révolution avec les Droits de l'homme ou si c'est au contraire la critique socialiste de celle-ci qui est dans le vrai et mène à la libération des hommes. Vous voulez enfin savoir par quoi il faut remplacer l'organisation sociale présente, dont les Droits de l'Homme constituent un élément primordial. Lisez la critique qu'en fait Marx ; il les remplace par quelque chose de bien défini. « Ce n'est, dit-il, que lorsque l'individu réel aura repris en lui le citoyen abstrait et sera devenu, en tant qu'individu, dans sa vie empirique, dans son travail personnel, dans ses rapports individuels un être collectif, ce n'est que lorsque l'homme aura reconnu dans ses forces propres des forces sociales et les aura organisées comme telles, qu'il ne se séparera plus de ces forces sous la forme de pouvoir politique, ce n'est qu'alors que l'émancipation humaine sera réalisée. » N'est-ce pas clair ? Cette organisation du travail est-elle un mot vide de sens ? Et si quelqu'un vient à l'employer sans trop y réfléchir, peut-on en faire grief à ceux qui l'ont employé à bon escient ? »

Cette réponse de Ruge à Börnstein constituait une véritable falsification de la pensée de Marx. La critique profonde que Marx avait faite de la société bourgeoise dans la « Question juive » en montrant, par l'analyse des Droits de l'Homme et du Citoyen, comment son opposition à l'Etat politique entraînait la dissociation de l'homme entre le bourgeois et le citoyen et comment cette opposition ne pourrait être abolie que par la suppression de la propriété privée et le remplacement de la société bourgeoise et de l'Etat politique par une société de caractère collectif répon-

(1) Cf. *Vorwärts*, 3 juillet 1844. « Lettre ouverte à M. Börnstein. »

(2) Cf. *ibid.*, « La France a proclamé et conquis les Droits de l'Homme. Elle a successivement perdu et regagné cette conquête et lutte actuellement pour la réalisation des principes de l'humanisme que la Révolution a lancés dans le monde. »

dant, à la vraie nature de l'homme était réduite par Ruge à une phraséologie humaniste, aboutissant à l'apologie d'une organisation du travail dans le cadre du régime capitaliste présentée comme une panacée universelle, ce qui était la négation même de la thèse de Marx.

Dans cette réponse, où il passait sous silence les différences profondes qui le séparaient de Marx, ceci au moment même où il le couvrait d'injures dans ses lettres, Ruge s'efforçait de donner l'impression qu'il y avait entre eux une concordance à peu près totale de vues, ce qui constituait de sa part, un mensonge délibéré.

Son humanisme se manifestait dans toute sa beauté dans un article qu'il publiait le même mois dans le *Vorwärts* sous le titre de « Le roi de Prusse et la réforme sociale » (1).

Il s'élevait dans cet article contre une allégation du journal *La Réforme*, organe de Louis Blanc, qui prétendait que l'ordonnance concernant le paupérisme avait été dictée au roi par la peur et qu'elle était l'annonce de profondes réformes sociales (2).

A l'encontre de *La Réforme*, Ruge soutenait que la raison de cette ordonnance n'était nullement la peur qu'aurait provoquée chez le roi la révolte des tisserands et qu'il n'avait pas du tout l'intention d'inaugurer par elle, une ère de réformes sociales. Dans un pays aussi arriéré que la Prusse, où la politique ne jouait aucun rôle, la révolte des tisserands ne dépassait pas, disait-il, le cadre d'un événement local, et l'ordonnance n'avait nullement la portée que lui attribuait *La Réforme* (3).

En prescrivant des mesures administratives et en faisant appel à la bienfaisance, Frédéric Guillaume IV, loin d'obéir à un sentiment de peur, montrait qu'il considérait le paupérisme et ses effets comme une calamité naturelle, à laquelle il fallait remédier en recourant aux moyens ordinaires.

Ruge concluait que du fait de l'état politique arriéré de l'Allemagne, une révolution n'y avait aucune chance de succès,

(1) Cf. *Vorwärts*, 24 et 27 juillet 1844, *Der König von Preussen und die Sozialreform*.

(2) Cf. *La Réforme*, 19 juillet 1844.

(3) Cf. *Vorwärts*, 2 juillet 1844. « Ni le roi, ni la société allemande n'ont encore le sentiment de la nécessité d'une réforme sociale, sentiment que n'ont provoqué ni la révolte de Silésie, ni celle de Bohême. Il est impossible, dans un Etat non politique comme l'Allemagne, que la misère partielle de districts ouvriers puisse être considérée comme une affaire générale et moins encore comme un événement mettant en danger toute la civilisation. Cet événement a pour les Allemands le même caractère qu'une inondation ou une famine locale. C'est pourquoi aussi le roi l'attribue à un défaut de l'administration et à un manque de charité. »

et que seules l'éducation et l'organisation politique pourraient supprimer les causes profondes de la misère : l'égoïsme des individus et leur isolement de la société (1).

En même temps que cet article, Ruge publiait le 24 juillet dans le *Vorwärts*, une satire de la famille royale prussienne, où, imitant platement Heine, il faisait de lourdes et faciles plaisanteries sur le roi et la reine (2).

Ruge avait signé ses deux articles du pseudonyme de « Un Prussien », ce qui pouvait faire croire, étant donné qu'il était saxon, que Marx en était l'auteur. Irrité par la tentative de Ruge de masquer leurs différences et aussi par le fait que le pseudonyme de « Un Prussien » l'indiquait comme auteur des articles de celui-ci, Marx publia dans le *Vorwärts* une réponse qui parut sous le titre de « Notes marginales concernant l'article : Le roi de Prusse et la Réforme sociale. Par un Prussien » (3).

Dans la première partie de cet article, Marx réfutait l'opinion de Ruge au sujet de l'ordonnance royale. Cette ordonnance, disait-il, et les mesures qu'elle prescrit pour la lutte contre le paupérisme ne s'expliquent ni par l'état arriéré de l'Allemagne, ni par le peu d'importance attachée par le gouvernement prussien à la révolte des tisserands, mais par le caractère même du paupérisme. Le paupérisme n'est pas un phénomène particulier à la Prusse, mais un phénomène général, propre à tous les pays

(1) Cf. *Vorwärts*, *ibid.*, « Les Allemands pauvres ne sont pas plus avisés que les pauvres Allemands ; ils ne voient pas plus loin que leur foyer, leur fabrique, leur district. L'esprit politique n'a pas encore pénétré la question sociale. Toutes les révoltes qui éclateront dans ce funeste état d'isolement des hommes et qui s'inspireront d'idées sociales périront dans le sang et dans la déraison. Si au contraire la misère provoque l'œil de l'esprit politique et si celui-ci éclaire l'origine des maux sociaux, alors, en Allemagne aussi, ces événements seront considérés comme les symptômes d'un grand bouleversement. Une révolution sociale sans âme politique, c'est-à-dire qui n'est pas organisée d'un point de vue général, est impossible. »

Cf. A. RUGE, *Correspondance*, t. II, p. 359. Lettre de Ruge à Fleischer, 9 juin 1844 : « Des révoltes comme celle de Silésie ne font que renforcer le vieux régime policier et reculent indéfiniment un mouvement général de libération. Je n'ai jamais partagé les espoirs du communisme allemand. Un communisme apolitique, — et il ne peut être question ici que d'un tel communisme — est un produit mort-né. Les artisans allemands qui n'entendent supprimer la propriété que tant qu'il n'en ont pas, peuvent moins encore opposer de résistance à l'ancien régime que ne le firent autrefois les « Burschenschaften » (les étudiants libéraux). Si le communisme veut réussir, il devra s'associer à un mouvement politique. »

(2) Cf. *Vorwärts*, 24 juillet 1844,

(3) Cf. *ibid.*, n° 63 et 64, 7 et 10 août 1844, « Der König von Preussen und die Sozialreform von einem Preussen. » Au début de l'article Marx déclarait dans une note : « Des raisons spéciales m'amènent à déclarer que cet article est le premier que j'aie envoyé au *Vorwärts*. »

modernes, qui tient à la nature même de leur économie. Pour comprendre la raison des mesures édictées par le roi contre le paupérisme, il faut les considérer non d'un point de vue philosophique ou politique, comme Ruge, mais d'un point de vue social.

En Angleterre, pays beaucoup plus développé politiquement que la Prusse, où la question du paupérisme présente un caractère plus grave, comme le montrent les incessantes révoltes des ouvriers, on constate une même méconnaissance fondamentale de ce problème qu'en Allemagne. Les Whigs attribuent le paupérisme au système protectionniste, tandis que les Tories en voient la cause dans le libéralisme. Aucun de ces deux partis n'en recherche la raison dans le système de la propriété privée, aucun d'eux ne songe, de ce fait, à réformer la société pour remédier à ce mal, tous deux pensent, au contraire, qu'il suffirait, pour cela, de changer la politique menée par le parti adverse (1).

Cette même incapacité d'expliquer les raisons du paupérisme et de trouver les moyens propres à le supprimer se manifeste chez les économistes bourgeois anglais qui ont sur ce sujet des opinions plus ridicules encore que les partis politiques. C'est ainsi que Mac Culloch se contente de dire que cette question se résoud aisément d'un point de vue théorique, qui donne une solution aisée de tous les problèmes pratiques. D'autres économistes, comme le Dr Kay ont du paupérisme une conception plus naïve encore, en l'attribuant au défaut d'éducation des masses.

« L'un des meilleurs et des plus célèbres économistes anglais, Mac Culloch, disciple du cynique Ricardo, qui connaît bien la

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 8-9. — « On nous concédera que l'Angleterre est un pays industriel et aussi qu'elle est le pays du paupérisme, ce mot lui-même est d'origine anglaise. Observer ce qui se passe en Angleterre est ainsi le plus sûr moyen de se rendre compte des rapports entre un pays politique et le paupérisme. En Angleterre, la misère a un caractère non pas partiel mais général, elle n'est pas limitée aux districts industriels, mais s'étend aux districts agricoles. Les mouvements qu'elle engendre ne datent pas d'hier, mais se reproduisent depuis plus d'un siècle. Comment, dans ces conditions, la bourgeoisie anglaise ainsi que le gouvernement et la presse qui sont liés à elle, considèrent-ils le paupérisme ? Dans la mesure où la bourgeoisie anglaise attribue au paupérisme une cause politique, le Whig en rejette la responsabilité sur le Tory et le Tory sur le Whig. D'après le Whig la raison essentielle du paupérisme est le monopole de la grande propriété foncière et le système prohibitif contre l'importation des céréales. D'après le Tory, au contraire, toute la responsabilité de ce mal incombe au libéralisme, à la concurrence, à l'extension exagérée du système de fabrique. Aucun de ces deux partis n'attribue la misère à la politique en général, mais seulement à la politique menée par le parti adverse, aucun d'eux ne pense le moins du monde à réformer la société. »

situation actuelle de l'Angleterre et qui doit ainsi avoir une bonne vue d'ensemble de la société bourgeoise, ose, dans une conférence publique et au milieu des applaudissements, appliquer à l'économie politique ce que Bacon dit de la philosophie : « L'homme qui, avec une véritable et inlassable sagesse, suspend son jugement et avance graduellement, en franchissant successivement tous les obstacles qui, pareils à des montagnes, barrent la route de la science, finit par atteindre le sommet de celle-ci, où l'on goûte le calme et l'air pur, où la nature s'offre aux regards dans toute sa beauté, et d'où l'on accède sans peine, par un sentier commode, à tous les détails de la vie pratique. » Bel air pur que l'atmosphère pestilentielle des caves anglaises qui servent de logements, superbes beautés de la nature que les invraisemblables haillons des pauvres gens et les chairs flétries des femmes usées par la fatigue et la misère, que les enfants étendus sur le fumier, que les avortons, fruits du travail mécanique épuisant et abrutissant des fabriques, charmants détails de la vie pratique que la prostitution, l'assassinat et la potence !

Même la partie de la bourgeoisie qui se rend compte du danger que présente le paupérisme, conçoit ce danger et les moyens d'y parer d'une manière simpliste et niaise. C'est ainsi que dans sa brochure *Mesures récentes en faveur du développement de l'éducation en Angleterre*, le Dr Kay attribue la cause du paupérisme à un manque d'éducation. Devinez pourquoi ? parce que, par manque d'éducation, le travailleur ne se rend pas compte des lois du commerce, ce qui est la cause du paupérisme et des révoltes contre celui-ci. Ceci constitue une entrave à la prospérité des manufactures anglaises et du commerce anglais et menace la stabilité des institutions politiques et sociales. Ceci montre combien la bourgeoisie anglaise et sa presse sont incapables de comprendre le paupérisme, cette plaie nationale de l'Angleterre (1). »

Pour lutter contre le paupérisme le gouvernement anglais avait tout d'abord eu recours à des mesures administratives et charitables, qui n'étaient pas essentiellement différentes de celles que préconise le roi de Prusse (2).

Lorsque le paupérisme se développa au point de devenir un danger national, le gouvernement anglais, renonçant à ces mesures, qu'il rendait responsables de l'extension de ce fléau, essaya de l'extirper par des moyens de coercition, en transformant les maisons de travail, créées pour venir en aide aux chômeurs, en

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 9-10.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 10-11.

bagnes. « Il (le parlement anglais) trouva que la cause principale de l'aggravation du paupérisme était la loi sur les pauvres et que la bienfaisance, qu'il avait utilisée pour lutter contre lui, ne faisait que le renforcer. Il considéra que le paupérisme, envisagé d'un point de vue général était, comme l'enseignait Malthus, l'effet d'une loi naturelle éternelle. Comme la population, écrivait celui-ci, tend toujours à excéder les moyens de subsistance, c'est folie que de recourir à la bienfaisance, qui ne peut que favoriser l'augmentation de la misère. L'Etat ne peut qu'abandonner les misérables à leur sort et doit tout au plus alléger leur mort. A cette théorie si humaine, le Parlement anglais a joint cette conception, que l'ouvrier est lui-même responsable du paupérisme et qu'il faut ainsi traiter celui-ci, non comme une calamité naturelle, mais comme un crime et le punir comme tel.

C'est ce qui a provoqué la réglementation des maisons de travail, dont le régime est fait pour effrayer les misérables et les empêcher de venir y chercher un refuge contre la famine. Dans ces maisons de travail, la charité est ingénieusement associée à l'esprit de vengeance de la bourgeoisie à l'égard des misérables, qui font appel à sa bienfaisance.

Ainsi l'Angleterre a tout d'abord essayé d'abolir le paupérisme par des mesures de charité et d'administration. Elle a considéré ensuite que le développement incessant du paupérisme était l'effet, non de l'industrie moderne, mais de la taxe pour les pauvres et vu dans la misère généralisée une conséquence particulière de la législation anglaise. Ce qu'elle avait auparavant attribué à une insuffisance de bienveillance, le fut à un excès de celle-ci. Finalement les pauvres furent considérés comme responsables de la misère et punis comme tels (1) »

Cette même incapacité à remédier au paupérisme par des mesures législatives et cette même tendance à essayer ensuite de l'extirper brutalement se sont manifestées en France, où les pauvres sont aussi considérés comme des criminels et traités comme tels.

La Convention, qui marquait l'apogée de l'Etat bourgeois progressif, essaya bien de supprimer le paupérisme par la voie législative (2), mais elle échoua dans cette tentative. Après elle,

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 11.

(2) Cf. *ibid.*, p. 13. — « La Convention eut un moment le courage d'ordonner la suppression du paupérisme, non pas immédiatement, comme « Le Prussien » l'exige de son roi, mais seulement après que le Comité du salut public eut été chargé de préparer les plans et projets nécessaires... quels furent les résultats de la décision de la Convention ?

Napoléon, qui avait créé en 1808, des Maisons des pauvres pour abolir le paupérisme, les transforma, comme on l'avait fait en Angleterre, en pénitenciers (1).

La raison de ce double échec, aussi bien en Angleterre qu'en France est que l'Etat bourgeois est incapable, en tant que tel, d'abolir le paupérisme. Défenseur de la société bourgeoise, il ne peut prendre des mesures qui la détruiraient pratiquement ; supprimer le paupérisme, c'est en effet supprimer le prolétariat, c'est-à-dire abolir la base même sur laquelle repose la société bourgeoise.

Les palliatifs et remèdes proposés par Ruge et par les réformistes pour combattre le paupérisme, tel que l'éducation des enfants pauvres par l'Etat, sont de ce fait chimériques et illusoires. En se chargeant de l'éducation des enfants pauvres, l'Etat devrait en effet, assurer en même temps leur subsistance, ce qui équivaldrait pratiquement à la suppression du prolétariat et par là-même de la société bourgeoise (2).

Ceci explique que tous les Etats, lorsqu'ils se sont occupés de la suppression du paupérisme, se soient bornés à recourir à des mesures d'administration ou de bienfaisance. Ne pouvant en effet, en tant qu'Etats bourgeois, attribuer le paupérisme au caractère de l'Etat ou à celui de la société, ils étaient nécessairement amenés à en voir la raison soit dans des vices propres aux individus, paresse chez les pauvres, dureté de cœur chez les riches, soit dans des troubles passagers survenus dans l'organisation de l'Etat ou de la société.

« L'Etat ne verra jamais dans l'Etat ou dans l'organisation sociale, comme le Prussien l'exige de son roi, la cause des tares sociales. Là où il y a des partis politiques, chacun voit la cause

Simplement qu'il y eut un décret de plus et qu'un an plus tard, des tisserands affamés assiégeaient la Convention. La Convention cependant représentait le maximum d'énergie, de puissance et d'intelligence politique de l'Etat bourgeois. »

(1) Cf. M.E.G.A., t. III, p. 12. « Napoléon voulut supprimer d'un seul coup la mendicité. Il ordonna à son administration d'établir des plans pour l'extirper dans toute la France. En quelques mois tout fut prêt. Le 5 juillet 1808 on promulgua une loi qui supprimait la mendicité. Par quels moyens ? Par des dépôts qui se transformèrent très rapidement en pénitenciers, du fait que les pauvres n'y accédèrent que par la voie du tribunal correctionnel. »

(2) Cf. *ibid.*, p. 13. — « La question du « Prussien ». Pourquoi le roi de Prusse n'ordonne-t-il pas immédiatement l'éducation des enfants pauvres ? est du même acabit. Le Prussien sait-il ce que le roi devrait ordonner par là ? Ni plus, ni moins, que l'abolition du prolétariat. Pour élever des enfants il faut les nourrir et les libérer du travail lucratif. L'éducation et l'entretien des enfants pauvres serait en même temps que l'abolition du paupérisme celle du prolétariat. »

de tout mal dans le fait que c'est le parti adverse qui est au pouvoir. Même les politiciens radicaux et révolutionnaires en cherchent la raison, non dans le caractère même de l'Etat, mais dans une forme particulière de celui-ci qu'ils veulent remplacer par une autre. L'Etat et l'organisation sociale ne sont pas, du point de vue politique, deux choses différentes.

L'Etat est l'organisation politique de la société. Dans la mesure où l'Etat reconnaît l'existence de tares sociales, il en attribue la raison soit à des lois naturelles, qu'il n'est pas au pouvoir des hommes de changer, soit à la vie privée des individus, qui est indépendante de lui, soit à des déficiences de l'administration, qui lui est subordonnée. C'est ainsi qu'en Angleterre, on voit la cause de la misère dans une loi naturelle, selon laquelle il y a toujours un excédent de population par rapport aux moyens de subsistance, on y explique aussi le paupérisme par la mauvaise volonté des pauvres ; le roi de Prusse l'explique par le manque d'esprit chrétien des riches, tandis que la Convention l'expliquait par la mentalité contre-révolutionnaire des propriétaires. C'est pourquoi l'Angleterre punit les pauvres, le roi de Prusse exhorte les riches et la Convention décapitait les propriétaires. Enfin tous les Etats recherchent la cause du paupérisme dans des déficiences voulues ou non de l'administration et cherchent à y pallier par des réformes de l'administration, agent d'exécution de l'Etat (1). »

Ce recours à des mesures administratives pour abolir le paupérisme est nécessairement voué à l'échec. Pour supprimer le paupérisme, l'Etat, dont l'existence est inséparablement liée à celle de la forme moderne d'esclavage, le prolétariat, qui est le produit de la société bourgeoise fondée sur la propriété privée, devrait se supprimer lui-même. L'abolissement du paupérisme, c'est-à-dire du prolétariat implique en effet celui de la société bourgeoise, dont il est l'organe de défense des intérêts de classe et qui constitue sa raison d'être (2).

Ceci montre la fausseté de la thèse de Ruge qui fait dépendre la suppression du paupérisme du développement de la raison politique, c'est-à-dire de l'Etat. « Plus l'Etat est puissant, lui objecte Marx, c'est-à-dire plus un pays est politiquement développé, moins il est disposé à voir dans le principe de l'Etat, c'est-à-dire dans l'organisation de la société, dont il est l'expression consciente et officielle, la raison et la source des tares sociales.

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 14.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 14-15.

La raison politique est caractérisée par le fait qu'elle raisonne dans les limites et le cadre de la politique. Plus elle est développée et active, moins elle est capable de saisir la nature des tares sociales. La Révolution française constitue la période classique de la raison politique. Or les héros de cette Révolution, loin de voir dans le principe de l'Etat la source de ces tares, les considéraient au contraire comme la cause déterminante des déficiences politiques. C'est ainsi que Robespierre ne voyait dans l'excès de pauvreté et de richesse, qu'un obstacle à l'établissement de la vraie démocratie. C'est pourquoi il voulait établir un régime de frugalité spartiate. Le principe de la raison politique est la volonté. Plus la raison politique est bornée et par là même parfaite en son genre, plus elle croit à la toute-puissance de la volonté, moins elle se rend compte des limites naturelles et spirituelles de celle-ci et moins elle est, par là même, capable de découvrir la source des tares sociales. Ceci, suffit pour montrer toute la vanité de l'espérance du « Prussien », qui pense que la raison politique est appelée à découvrir la source de la misère en Allemagne (1). »

Dans la deuxième partie de son article, Marx critiquait les idées de Ruge sur la révolte des tisserands et sur la révolution sociale, qui se fondaient sur sa fausse conception du caractère du mouvement ouvrier allemand.

Jugeant le combat pour l'émancipation du point de vue de la bourgeoisie, Ruge pensait qu'il devait avoir pour objet essentiel la conquête et la transformation de l'Etat, et il ne voyait dans les soulèvements des tisserands silésiens qu'un mouvement local de révolte, causé par la misère, sans portée politique. Marx estimait au contraire, que ce soulèvement, loin d'avoir le caractère d'un événement local, sans portée générale, était un mouvement de la plus haute importance, parce qu'il était le premier grand acte révolutionnaire du prolétariat allemand. Pour l'apprécier à sa juste valeur, il fallait, disait-il, le comparer aux mouvements ouvriers en Angleterre et en France, dont il se distinguait par son caractère conscient et théorique. Les tisserands silésiens ne s'étaient pas contentés, en effet, de briser les machines, ils avaient également détruit les livres de comptabilité et les titres de propriété, s'attaquant ainsi à la base même du capitalisme (2).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 15-16.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 17-18. « Il, (Ruge) trouvera qu'aucun soulèvement des ouvriers français et anglais n'a eu un caractère aussi théorique et conscient que celui des tisserands de Silésie. Qu'il se rappelle d'abord le « Chant des Tisserands », cet audacieux mot d'ordre de combat où

Par ailleurs, ajoutait-il, aucun mouvement ouvrier n'avait été mené avec un tel courage, une telle maturité d'esprit et une égale endurance, chose d'autant plus remarquable qu'il s'était produit dans un pays, dont les habitants étaient habitués à une obéissance passive et où le gouvernement avait pu supprimer la liberté de la presse, sans se heurter à la moindre résistance de la part de la bourgeoisie (1).

Il défendait avec véhémence le prolétariat allemand, contre les plaisanteries faciles de Ruge qui lui déniait la capacité de s'instruire et par là-même de s'émanciper. Le prolétariat allemand, lui répondait-il, est non seulement capable de s'élever à une claire conscience de ses intérêts de classe, ce qui le rend parfaitement apte à s'émanciper, mais aussi à un haut niveau intellectuel, ce qui le destine à devenir le théoricien du prolétariat européen. Après avoir cité en exemple Weitling, dont il faisait un éloge chaleureux, en le mettant au-dessus de Proudhon et en l'estimant fort supérieur à tous les théoriciens de la bourgeoisie (2), il ajoutait : « Il faut reconnaître que le prolétariat allemand est le théoricien du prolétariat européen, comme le prolétariat anglais en est le guide sur le plan économique et le prolétariat français sur le plan politique. Il faut reconnaître que l'Allemagne est, par son incapacité même de faire une révolution politique, destinée à accomplir une révolution sociale. De même que la faiblesse de la bourgeoisie allemande est cause de l'im-

foyer, famille, patrie locale ne sont même pas mentionnés, et où, de prime abord, le prolétariat crie d'une manière saisissante, brutale, violente son opposition à la société fondée sur la propriété privée. Le soulèvement de Silésie commence précisément au point où s'achèvent les mouvements ouvriers français et anglais, c'est-à-dire à la prise de conscience de classe du prolétariat. D'où le caractère supérieur de l'action menée par ces tisserands. Non seulement ils détruisent les machines, ces rivaux de l'ouvrier, mais aussi les livres de comptabilité, les titres de propriété, tandis que tous les autres mouvements se dirigeaient tout d'abord contre l'industriel, l'ennemi visible, ce mouvement s'est dirigé en même temps contre le banquier, l'ennemi invisible. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 6. « Dans un pays où il suffit d'un édit royal pour interdire les banquets accompagnés de discours libéraux et de coupes de champagne, où l'on n'eut pas besoin d'un seul soldat pour étouffer les aspirations de la bourgeoisie qui réclamait la liberté de presse et la constitution, dans un pays où l'obéissance passive est à l'ordre du jour, dans un tel pays l'emploi de la force armée contre de faibles tisserands ne serait pas un grand, un effrayant événement. Et les faibles tisserands vainquirent lors de la première rencontre, ils ne succombèrent qu'après l'arrivée de renforts. La révolte d'un groupe d'ouvriers est-elle en soi moins dangereuse, parce qu'il n'a pas fallu toute une armée pour l'écraser. Que le sage « Prussien » compare le soulèvement des tisserands de Silésie aux mouvements des ouvriers anglais et français et les tisserands de Silésie lui apparaîtront comme de bien forts tisserands. »

(2) Cf. *ibid.*, p. 18.

puissance politique de l'Allemagne, de même les dispositions naturelles de son prolétariat témoignent des aptitudes de l'Allemagne sur le plan social. La discordance entre le développement philosophique et le développement politique de l'Allemagne n'est pas une anomalie. C'est une discordance nécessaire. Ce n'est que dans le socialisme qu'un peuple philosophique peut trouver l'activité pratique qui lui est adéquate... » (1).

C'est là, disait-il, ce qu'aurait dû voir Ruge, si, au lieu de faire avec une suffisance de pédant, des exercices de style et de faciles jeux de mots sur le soulèvement des tisserands de Silésie, il avait analysé celui-ci avec sérieux et sympathie (2).

Pour conclure, Marx montrait l'impossibilité de donner, comme le préconisait Ruge, une solution au problème social en développant l'esprit politique. Comme il apparaît, disait-il, par l'exemple de la Révolution française, qui est le type même de la révolution politique, l'esprit politique naît avec l'accroissement du bien-être. Loin d'aider à la découverte des causes de la misère et à sa suppression, il contribue à l'aggraver en obnubilant la conscience de classe du prolétariat, qu'il détourne de la lutte pour ses intérêts propres comme le montrent les premiers mouvements du prolétariat français. « Il est faux de dire que la misère engendre l'esprit politique, c'est au contraire du bien-être qu'il naît... Nous avons déjà montré au « Prussien » combien l'esprit politique est peu capable de déceler les causes de la misère... »

Plus l'esprit politique d'un peuple est développé et généralisé et plus le prolétariat — du moins au début de son mouvement — gaspille ses forces dans les émeutes déraisonnables et inutiles, qui sont noyées dans le sang. Comme sa pensée revêt une forme politique, il voit dans la volonté la cause de tous les maux et considère qu'on ne peut pallier à ceux-ci que par le ren-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 18.

(2) Cf. *ibid.*, p. 19. « La sagesse des Allemands pauvres est ainsi en proportion inverse de celle des pauvres Allemands. (Réponse à Ruge qui avait dit que les Allemands pauvres étaient aussi peu avisés que les pauvres Allemands.) Mais des gens pour lesquels tout sujet est l'occasion de se livrer à des exercices de style n'arrivent, par cette activité purement formelle, qu'à un contenu faux, tandis que, par ailleurs, la fausseté du contenu donne à leur forme un caractère vil. C'est ainsi que la tentative du Prussien de se livrer à de brillantes antithèses à l'occasion du soulèvement des tisserands de Silésie l'a amené à l'antithèse de la vérité. Devant ce soulèvement, la tâche d'un intellectuel ami de la vérité ne consistait pas à s'ériger en magister, mais à étudier le caractère particulier de ce soulèvement. Il est vrai que cela exigeait de la compréhension scientifique et un peu d'amour fraternel, tandis que pour se livrer à l'autre opération il suffit de phrases toutes faites et de beaucoup de fatuité. »

versement d'une forme d'Etat déterminée. On le voit par les premiers soulèvements du prolétariat français. Les ouvriers de Lyon croyaient ne poursuivre que des buts politiques, n'être que les soldats de la République, alors qu'ils étaient en réalité les soldats du socialisme. Leur esprit politique leur masquait ainsi les causes de la misère sociale, faussait leur conception des buts à atteindre et obnubilait leur instinct social (1). »

A Ruge qui prophétisait l'échec des soulèvements provoqués par l'isolement de l'homme de la communauté, entendant par communauté la communauté politique, l'Etat et qui affirmait que l'émancipation ne pouvait être obtenue que par le développement de l'esprit politique qui intègre l'individu dans l'Etat, Marx répondait que s'il était vrai que toutes les révolutions ont pour cause l'isolement de l'homme de la communauté, il fallait distinguer la révolution politique provoquée par l'isolement de l'homme de la communauté politique, de l'Etat, de la révolution véritable, de la révolution sociale provoquée par l'isolement de l'homme de la communauté sociale, de la communauté humaine. La Révolution bourgeoise française a été provoquée, disait-il, par l'isolement de la bourgeoisie française de l'Etat et elle avait pour tâche et pour but de supprimer cet isolement. Cette révolution a, par le triomphe de la société bourgeoise, provoqué un isolement beaucoup plus grave et plus lourd de conséquences que l'isolement politique.

La communauté, dont l'homme est en effet séparé dans la société bourgeoise, est son être collectif, c'est-à-dire sa vraie vie aussi bien matérielle que spirituelle. La suppression de l'isolement de l'homme de la communauté humaine, qui se produit dans cette société exige une transformation radicale de celle-ci, ce qui ne peut se faire que par une révolution sociale dont les conséquences sont infiniment plus importantes et profondes que celles d'une révolution politique. Ceci explique qu'un soulèvement ouvrier, même de caractère local et partiel ait des effets plus considérables et une portée plus grande qu'un soulèvement politique (2).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 20.

(2) Cf. *ibid.*, p. 21.

« Mais la communauté, dont l'ouvrier est isolé est une communauté tout autre et bien plus considérable que la communauté politique. La communauté, dont l'isolement son propre travail est sa vie même, sa vie physique et intellectuelle, la moralité humaine, l'activité humaine, les plaisirs humains en un mot, tout l'être humain. L'être humain est le véritable être collectif de l'homme. De même que le funeste isolement de cet être est infiniment plus grand, plus intolérable, plus

Ceci explique la différence fondamentale entre une révolution politique et une révolution sociale, la première étant la protestation d'une classe particulière contre son isolement de l'Etat et son exclusion du pouvoir, l'autre une protestation de l'homme contre son exclusion de la communauté humaine (1).

Une révolution politique, révolution partielle, qui se borne à remplacer la domination d'une classe par celle d'une autre est le contraire d'une véritable révolution, qui a un caractère à la fois politique et social, un caractère politique, en ce sens qu'elle supprime l'Etat en tant qu'Etat politique, un caractère social du fait qu'elle détruit l'ancienne organisation sociale pour la remplacer par une nouvelle (2).

Dans cette polémique, où il dégagait de l'analyse de la révolte des tisserands les traits généraux de la révolution sociale prolétarienne, Marx exagérait sans doute le caractère conscient et la portée immédiate de cette révolte, il n'en avait pas moins raison contre Ruge, lorsque, la jugeant dans une perspective historique, il voyait en elle le premier grand épisode de la lutte révolutionnaire du prolétariat allemand.

Cette perspective révolutionnaire lui permettait également d'apprécier à sa juste valeur la soudaine explosion de philanthropisme, qui se manifestait dans la bourgeoisie allemande, au moment où elle commençait à être menacée par la révolte des ouvriers. Il prévoyait déjà, contrairement à G. Jung, qui préten-

redoutable, plus illogique que l'isolement de la collectivité politique, de même la suppression de cet isolement ou même simplement une réaction partielle, un soulèvement contre lui, est infiniment plus lourd de conséquences que la suppression de l'isolement politique; tout comme l'homme est infiniment plus grand que le citoyen, la vie humaine est infiniment plus importante que la vie politique. Un soulèvement ouvrier même partiel est animé par un esprit universel, alors qu'un soulèvement politique, si général qu'il soit, masque sous la forme la plus colossale un esprit étroit. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 22. « Une révolution sociale, même si elle ne se produit que dans un district industriel, se place à un point de vue universel, parce qu'elle constitue une protestation de l'homme contre une vie déshumanisée, parce qu'elle se fait au nom de l'individu véritable, parce que l'être collectif, contre l'isolement duquel l'individu se révolte est la véritable collectivité humaine, l'être humain. L'âme d'une révolution politique est constituée au contraire par le désir d'une classe, privée d'influence politique, de supprimer son isolement de l'Etat et du pouvoir. Cette révolution qui se place au point de vue de l'Etat, c.-à-d. d'une totalité abstraite, qui ne doit son existence qu'à sa séparation d'avec la vie réelle, est impensable sans cette opposition entre l'idée générale de l'homme et son existence individuelle. Une révolution qui s'inspire de l'esprit politique assure ainsi, conformément à la nature limitée et contradictoire de cet esprit, la domination d'une classe dans la société, au détriment de celle-ci. »

(2) Cf. *ibid.*, p. 22.

dait que la bourgeoisie s'intéressait maintenant beaucoup au sort misérable des ouvriers et s'efforçait sincèrement d'y remédier (1), qu'elle changerait radicalement d'attitude lorsqu'elle se sentirait menacée dans ses intérêts de classe par le prolétariat et qu'elle ne tarderait pas alors, en renonçant à toute philanthropie, à s'allier contre lui au gouvernement réactionnaire.

Convaincu de la nécessité d'une révolution pour réaliser par le socialisme l'émancipation humaine (2), Marx rejetait en même temps que le philanthropisme bourgeois, les plans de rénovation sociale préconisés par les réformistes, dont il montrait le caractère chimérique.

Ruge ne répondit à la virulente critique de Marx que par quelques remarques insignifiantes qui constituèrent sa dernière collaboration au *Vorwärts*, dont il condamnait de plus en plus la tendance révolutionnaire (3).

Marx, de son côté, n'envoya plus au *Vorwärts* qu'un petit article à l'occasion de l'attentat de Tschech contre Frédéric-Guillaume IV (4).

(1) Cf. Institut pour le Marxisme-Léninisme, Moscou. Lettre de G. Jung à K. Marx, Cologne, 26 juin 1844 :

« Les troubles de Silésie vous ont sans doute aussi surpris que nous. Ils sont un témoignage éclatant de la justesse de votre analyse de la situation présente et future de l'Allemagne dans l'« Introduction à la Critique de la Philosophie du Droit », parue dans les *Annales*. Partout se manifeste de la sympathie pour les tisserands, les rebelles... Dans la *Gazette de Cologne* il est maintenant plus question de communisme qu'autrefois dans la *Gazette rhénane*. Elle ouvre même une souscription pour les familles des tisserands silésiens tombés lors de ces malheureux événements, pour les familles de rebelles de l'espèce la plus dangereuse. Il n'est question chaque jour que de paupérisme et de socialisme, chacun en prend ce qui lui plaît et finalement, le philistin allemand croit ce qu'on lui présente chaque jour sans l'effrayer. Il deviendra même un adepte du socialisme, si pendant quelques années ou lui montre chaque jour la nécessité de celui-ci. »

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 22-23. « La Révolution conçue comme renversement du pouvoir établi et destruction de l'organisation sociale est un acte politique. Le socialisme ne peut se réaliser sans révolution. Il a besoin de cet acte politique, dans la mesure même où il a besoin de détruire. »

(3) Cf. *Vorwärts*, nos 63 et 64. Il n'en exhala que plus fortement encore sa rage contre Marx dans sa correspondance. Cf. Lettre à sa mère, Paris, 23 octobre 1844 (*Correspondance*, t. I, p. 371) : Ne te mets pas en peine au sujet de mes controverses... Ces gueux ne m'auront pas... ma personne est au-dessus des attaques des Bauer, Marx et consorts. Je n'accepte pas, pour ma part, la doctrine d'après laquelle ce qui est commun, vil, grossier et sale constitue la vérité et la liberté et je prédis à ces gredins, qui outragent ainsi la liberté, une proche catastrophe qu'ils s'attireront par leur caractère méprisable et leur folie. »

(4) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 24-27, *Vorwärts*, n° 66, 17 août 1844. « Remarques sur les derniers exercices de style de Frédéric Guillaume IV. »

L'élément déterminant du développement des conceptions philosophiques, économiques, politiques et sociales de K. Marx à Paris, était la connaissance qu'il faisait du prolétariat révolutionnaire parisien et sa participation à la lutte de classe de ce prolétariat, qui donnait une orientation nouvelle à sa pensée et à son action.

C'est du point de vue de cette lutte de classe qu'il se livre à une étude approfondie de la Révolution française, du matérialisme français et anglais et de l'économie politique.

L'analyse de la Révolution française, en particulier de la Convention, lui permet de préciser ses vues sur le rôle des luttes de classes dans le développement de la société et, d'une manière plus générale, dans celui de l'histoire. Elle lui montre, en effet, qu'une révolution sociale est engendrée par les luttes de classe, elles-mêmes déterminées par le développement économique, que l'Etat, défenseur des intérêts de la classe dirigeante, use de son pouvoir pour opprimer les autres classes et qu'au cours de cette Révolution s'était sans cesse accentuée la lutte entre les possédants et les non-possédants, qui constituait le trait caractéristique de l'histoire moderne. Cette révolution lui enseignait, par ailleurs, qu'une classe dirigeante ne renonce jamais, de son plein gré, au pouvoir et à ses privilèges et qu'une révolution sociale exige les plus durs combats. Il élargit cette conception du développement historique fondée sur la notion du rôle déterminant des luttes des classes, par l'étude des grands historiens français, qui avaient souligné ce rôle dans la montée de la bourgeoisie.

L'étude de l'économie politique l'amène à approfondir cette conception de l'histoire, en lui montrant que l'élément fondamental en est le développement de la production, qui est à la base de toute transformation sociale. Généralisant cette conception par l'analyse du matérialisme anglais et français des ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles, il arrive à la notion que le fondement et l'essence de la vie humaine, considérée dans toutes ses manifestations et dans son développement, est la production économique.

En même temps qu'elles l'aident à se libérer des derniers restes d'idéalisme, ces études l'amènent à élaborer, les principes d'un matérialisme nouveau, de caractère dialectique et historique, sur lequel il fonde une conception nouvelle du communisme, adaptée aux nécessités du combat révolutionnaire du prolétariat.

Ceci détermine sa rupture définitive non seulement avec les « Affranchis » qui, s'orientant vers un individualisme anarchisant, se faisaient les auxiliaires de la réaction par leurs attaques contre

le libéralisme et le communisme, mais aussi avec les libéraux, du genre de Ruge, qui, défenseurs de la société bourgeoise, prenaient dès leur premier contact direct avec le prolétariat, une attitude hostile vis-à-vis de lui et dirigeaient leurs principales attaques contre le communisme.

Ses rapports amicaux avec H. Heine s'expliquent par le fait que celui-ci témoignait, dans ses écrits, d'un penchant pour le communisme, dont il facilitait la propagande en montrant l'inéluctabilité de son triomphe.

En même temps qu'il se sépare des « Affranchis » et de Ruge, Marx s'éloigne du socialisme réformiste et du communisme utopique, dont il voit de plus en plus nettement l'incompatibilité avec les nécessités de la lutte prolétarienne. Il ne rompt cependant pas encore ouvertement avec eux car, en train d'élaborer sa doctrine, il ne dispose pas encore d'arguments décisifs contre eux. Il ne manifeste, en effet, d'hostilité ni vis-à-vis de Bakounine, dont il ne perce pas encore à jour le dilettantisme révolutionnaire, ni vis-à-vis de Proudhon, auquel il reconnaît le mérite d'avoir fondé sa doctrine sur une critique de la propriété privée, dont il voit, du reste, déjà les insuffisances et les limites. Il estime encore très haut Feuerbach, pour avoir fondé son matérialisme non seulement sur les rapports entre l'homme et la nature, mais aussi sur les rapports entre les hommes et pour avoir mis au centre de ses conceptions la nécessité d'abolir l'aliénation humaine, pour émanciper les hommes, tout en se rendant déjà bien compte de la faiblesse de Feuerbach, qui vient de ce qu'il ne pose pas la question de l'aliénation sur le plan politique et social. A Hess il reconnaît le mérite d'avoir montré que l'action considérée comme activité concrète, pratique, constitue l'essentiel de la vie humaine et que l'aliénation doit être conçue comme une aliénation sociale, engendrée par le régime de la propriété privée. Weitling enfin, reste encore pour lui, un grand agitateur et théoricien révolutionnaire.

Cependant il allait, à mesure qu'il établissait les principes généraux du matérialisme dialectique et historique et qu'il fondait sur eux le communisme scientifique, entrer en lutte ouverte avec eux, comme il le faisait avec les « Affranchis » et avec Ruge.

La première de ses grandes polémiques, qui étaient pour lui l'occasion d'une mise au point de ses conceptions, était dirigée contre Ruge qui, à propos de la révolte des tisserands, avait dénié au prolétariat allemand le droit de faire sa propre révolution.

Contrairement à Ruge, qui déclarait que le prolétariat était incapable, à cause de son manque de sens politique, d'accomplir une véritable révolution, Marx, s'appuyant sur la distinction qu'il venait d'établir entre l'émancipation politique, de caractère partiel, et l'émancipation humaine, émancipation totale; de caractère social, soutenait que cette émancipation ne pourrait être réalisée que par une révolution prolétarienne.

Portant, de ce fait, sur la révolte des tisserands un jugement diamétralement opposé à celui de Ruge, il voyait en elle le premier grand mouvement révolutionnaire du prolétariat allemand.

Opérant encore avec les notions d'émancipation politique et d'émancipation humaine, qu'il avait dégagées de sa « Critique de la Philosophie du Droit de Hegel », Marx arrivait, en précisant ces notions par une analyse du paupérisme, à une conception plus exacte de l'Etat bourgeois et de la société bourgeoise. Il montrait, en effet, que le paupérisme, devenu une calamité sociale, dont souffraient tous les pays, était une conséquence nécessaire du capitalisme, à laquelle l'Etat bourgeois ne pouvait porter remède. Supprimer le paupérisme signifie, en effet, pour cet Etat détruire son fondement, la société bourgeoise et provoquer ainsi sa propre destruction. Ceci amenait Marx à voir maintenant dans l'Etat, non plus la sphère où, par opposition à la société bourgeoise, s'incarne, illusoirement, l'intérêt général, mais l'instrument de domination de la classe dirigeante amenée au pouvoir par une révolution politique. Il voyait, de même, dans la société bourgeoise, non plus simplement la sphère des intérêts particuliers déterminés par le régime de la propriété privée, mais le domaine, dans lequel s'opère la déshumanisation des hommes par l'aliénation de leur vraie nature.

Après avoir approfondi, par son étude de la Révolution française et des historiens français sa conception du rôle des luttes de classes dans le développement historique et poussé plus avant, dans sa controverse avec Ruge, l'analyse des conditions et du caractère d'une révolution sociale, l'étude de plus en plus approfondie de l'économie politique allait lui montrer le rôle déterminant de la production dans le développement social.

Cette étude, en approfondissant ses notions des rapports de l'homme avec son milieu naturel et social l'amenait à préciser sa nouvelle conception matérialiste du monde, dont l'exposé faisait l'objet du principal ouvrage qu'il écrivit alors à Paris, les *Manuscripts d'Economie politique et de Philosophie*.

CHAPITRE II

LES MANUSCRITS D'ÉCONOMIE POLITIQUE ET DE PHILOSOPHIE

Les Manuscripts d'Economie politique et de Philosophie rédigés de mars à août 1844 constituent l'ouvrage capital de Marx pendant son séjour à Paris. Dans cette œuvre, il dégage en effet du concept de « Praxis », qu'il élabore par une critique parallèle de l'économie politique et de la philosophie de Hegel, les principes fondamentaux du matérialisme dialectique et historique (1).

Ces manuscrits renferment les éléments d'un ouvrage beaucoup plus vaste, qui devait comprendre une analyse critique de l'Economie politique considérée dans ses rapports avec la société, la politique, la morale et le droit (2).

L'ampleur de cette entreprise, jointe à la nécessité pour Marx d'engager avec Engels une polémique contre les Jeunes Hégéliens, qui fit l'objet de *La Sainte Famille* d'abord, puis de *L'Idéologie allemande*, ne lui permit pas de réaliser cette œuvre.

Les *Manuscripts d'Economie politique et de Philosophie* restèrent

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 29-172.

(2) Cf. *ibid.*, p. 33, Préface des *Manuscripts* : « J'ai annoncé dans les *Annales Franco-Allemandes* une critique des sciences juridiques et politiques sous la forme d'une analyse critique de la Philosophie du Droit de Hegel. Au cours de l'élaboration de cet ouvrage, il m'est apparu, que la critique de la philosophie spéculative jointe à celle des autres matières nuisait à l'exposé de celles-ci et en rendait la compréhension plus difficile. Par ailleurs, l'abondance et la variété des sujets n'aurait permis de les traiter dans un seul ouvrage que de manière aphoristique et aurait donné l'impression d'une arbitraire systématisation. C'est pourquoi j'exposerai successivement, dans des brochures spéciales, la critique du droit, de la morale, de la politique, etc., j'essayerai ensuite de montrer l'unité de ces différentes critiques, en analysant en même temps la manière, dont la philosophie spéculative a traité ces sujets. Ceci explique que, dans le présent ouvrage, les relations de l'Economie politique avec l'Etat, la Morale, le Droit, la vie sociale ne soient traitées, que dans la mesure où celle-ci touche, par sa nature même, à ces sujets. »

très longtemps inconnus. Ils furent publiés fragmentairement d'abord (1), puis incomplètement (2) et enfin en 1932 dans leur totalité, dans le troisième volume des œuvres complètes de Marx-Engels sous le titre de *Manuscrits d'Économie politique et de Philosophie* (3).

Ces manuscrits occupent avec *L'Idéologie allemande* une place primordiale dans les écrits de jeunesse de Marx. Il a en effet fixé dans cette œuvre, par un exposé du développement général de l'homme considéré dans ses relations avec la nature et avec la société, les traits généraux d'une conception nouvelle du monde fondée sur le matérialisme dialectique et historique ; aussi ces Manuscrits permettent-ils le mieux de comprendre l'étendue et la portée de la doctrine marxiste au début de son élaboration.

La raison et le motif de la rédaction des Manuscrits étaient le besoin qu'éprouvait alors Marx d'approfondir sa conception du communisme, dont il venait d'exposer les principes généraux dans son article des *Annales Franco-Allemandes* : « Introduction à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel ».

Après avoir exposé dans « La question juive » que l'émancipation humaine exigeait l'abolition totale de la propriété privée, il en avait conclu, dans cet article, à la nécessité d'instaurer le communisme pour l'abolir, mais il posait cette nécessité de manière encore quelque peu dogmatique, ne pouvant encore montrer comment la révolution communiste résultait du développement même du système capitaliste.

(1) Des fragments en furent publiés tout d'abord en traduction russe dans les *Archives Marx-Engels* sous le titre de *Travaux préparatoires pour « La Sainte Famille »*, puis en février et en juin 1929 à Paris dans la *Revue Marxiste* sous le titre de *Remarques sur le Communisme et la propriété privée* et *Remarques sur les besoins, la production et la division du travail*.

(2) Cf. Karl MARX. *Le Matérialisme historique. Les œuvres de jeunesse*, publiées par J. Landshut et J.P. Mayer, Leipzig, 1932, t. 1. Dans la préface il était dit : « Parmi les œuvres inédites, ce manuscrit est certainement celle qui présentait le plus de difficultés de déchiffrement. Il se compose de 49 feuilles écrites le plus souvent des deux côtés et de 23 feuilles blanches assez malhabilement reliées. » Cf. également J.P. MAYER, « Une œuvre inédite de Marx », *Revue rouge*, revue mensuelle socialiste, 1931, fasc. 1.

(3) Cf. M.E.G.A., t. III, pp. 28-172. L'ouvrage se compose de quatre manuscrits. Le premier contient dans sa première partie des extraits d'ouvrages d'Économie politique ; il traite dans sa deuxième partie : le salaire, le profit, la rente foncière et le travail aliéné ; le deuxième, dont la fin seule a été conservée, a trait à la propriété privée ; dans le troisième sont traités les sujets suivants : La propriété privée et le travail, la propriété privée et le communisme, les besoins, la production et la division du travail, l'argent, critique de la dialectique et de la philosophie de Hegel ; le quatrième se compose uniquement d'extraits de Hegel.

Influences et études

Sous l'influence de l'article de Fr. Engels « Esquisse d'une critique de l'Économie politique », qui exposait comment le développement du régime capitaliste menait nécessairement au communisme, Marx arrivait à cette conviction que seule une étude approfondie de l'économie permettait de comprendre la nature et le développement du système capitaliste et la nécessité de son remplacement par le communisme.

A la différence de Fr. Engels, qui limitait ses considérations au domaine économique et social, Marx dégagait de son analyse de l'économie politique, qui lui permettait de critiquer de manière fondamentale la philosophie idéaliste, une conception matérialiste du monde plus générale et plus approfondie, qui servait de base à sa doctrine communiste.

Ses études d'économie politique, qu'il commença d'après Engels, en automne 1843 (1), furent très vastes (2). Elles comprenaient, comme il apparaît par ses extraits de lectures, les œuvres des principaux économistes, depuis Boisguillebert et Quesnay jusqu'à Jean Baptiste Say et James Mill (3).

(1) Cf. Fr. ENGELS. Préface du t. II du *Capital*. Berlin, 1953, p. 8.

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 33. « Je n'ai pas besoin d'assurer au lecteur familiarisé avec l'Économie politique, que les résultats auxquels je suis arrivé sont dus à une analyse critique objective et consciencieuse de l'Économie politique. »

(3) Cf. *ibid.*, pp. 435-583. Extraits des cahiers de notes. Paris, début de 1844 jusqu'au début de 1845. Les extraits de lectures se rapportent aux auteurs et ouvrages suivants :

J.-B. SAY, *Traité d'économie politique*. — *Cours complet d'économie politique*.

F. SKARBEK, *Théorie des richesses sociales*.

D. RICARDO, *Principes de l'économie politique et de l'impôt*.

J.-R. Mac CULLOCH, *Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers et l'importance de l'économie politique*.

A.L.C. DESTUT DE TRACY, *Éléments d'idéologie IV et V. Traité de la volonté et de ses effets*.

J. LAUNIER, *Recherches sur la nature et l'origine de la richesse publique*.

Fr. LIST, *Système national d'économie politique*, t. I, Le commerce international, la politique commerciale et l'union douanière.

H.-F. OSIANDER, *Désillusion du public au sujet des intérêts du commerce, de l'industrie et de l'agriculture ou explication de la philosophie manufacturière du Dr List*.

d° *Les relations commerciales entre les peuples*.

Pierre le PESANT de BOISGUILLEBERT, *Le détail de la France, la cause de la diminution de ses biens et la facilité du remède*.

d° *Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs*.

d° *Traité de la nature, culture, commerce et intérêt des grains*.

J. LAW, *Considérations sur le numéraire et le commerce*.

E. BURET, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*.

S'il s'agissait tout d'abord pour Marx d'assimiler les éléments d'une science qui lui avait été jusqu'alors étrangère et dont il devint en très peu de temps un excellent connaisseur, cette assimilation allait cependant chez lui de pair avec une critique des économistes bourgeois, contre lesquels il prenait, comme l'avait fait Engels, de prime abord position.

Dans cette critique il s'attachait principalement à montrer comment le système capitaliste, fondé sur la propriété privée, est un système inhumain, destiné à périr du fait de ses contradictions internes. Cette critique, il la faisait du point de vue de l'émancipation humaine, qu'il considérait encore sous l'aspect de la suppression de l'aliénation, conçue maintenant sous sa forme propre au prolétariat, sous la forme du travail aliéné qui lui apparaissait comme la caractéristique et la tare profonde du régime capitaliste.

D'où les deux thèmes fondamentaux des *Manuscripts d'Economie politique et de philosophie* : description de l'homme aliéné dans la société bourgeoise et suppression de l'aliénation dans la société communiste, thèmes que Marx associait étroitement en montrant qu'aussi bien la formation de l'aliénation que sa suppression résultaient du développement du système de la propriété privée.

Dans sa critique du système capitaliste, Marx utilisa outre les œuvres des socialistes français et anglais et celles de Weitling, l'article de Engels « Essai d'une critique de l'Economie politique », les articles de Hess dans les *Vingt et une feuilles de la Suisse* et sans doute aussi l'article de Hess sur « L'essence de l'argent » (1). Il utilisa également l'ouvrage passé jusqu'ici à peu près inaperçu de W. Schulz : *Le mouvement de la production*, dont il semble avoir tiré les premiers éléments de sa conception du matérialisme historique (2).

Cette liste n'est pas complète. L'Institut pour le Marxisme-Léninisme de Moscou a indiqué qu'il n'a pas publié tous les extraits. Il se peut par ailleurs que des carnets de notes soient perdus.

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 33-34. « Il va de soi qu'outre les œuvres des socialistes français et anglais, j'ai utilisé celles des socialistes allemands. Les travaux scientifiques importants et originaux de ces derniers se réduisent à vrai dire — à part les ouvrages de Weitling — aux articles de Hess dans les *Vingt et une feuilles* et à l'article de Engels *Essai d'une critique de l'Economie politique* dans les *Annales franco-allemandes*, où j'ai moi-même esquissé, d'une manière très générale, les premiers éléments du présent ouvrage. »

(2) Cf. Wilhelm SCHULZ, *Le mouvement de la production. Etude historique et statistique propre à servir de fondement à une nouvelle science de l'Etat et de la société*, Zurich et Winterthur, Comptoir littéraire, 1843.

Dans son *Essai d'une Critique de l'Economie politique*, Engels avait souligné le caractère irrationnel et inhumain du régime capitaliste (1). Il montrait que la concurrence propre à ce régime avait engendré un monopole pire que celui du mercantilisme, généralisé la guerre entre les hommes, accentué l'opposition entre les riches et les pauvres et que l'aggravation de la lutte de classes entre le prolétariat et la bourgeoisie menait à la révolution communiste.

Tandis que cet article, qu'il devait qualifier plus tard d'esquisse géniale (2), amenait Marx à considérer le régime capitaliste dans ses rapports avec le développement général de l'histoire et à concevoir sa suppression comme le résultat de son développement dialectique, les articles de Hess lui donnaient des vues nouvelles sur la nature de l'activité humaine et de l'aliénation.

Dans ses articles des *Vingt et une feuilles de la Suisse* (3) en particulier dans la « Philosophie de l'action » Hess avait montré que l'activité humaine détermine aussi bien la pensée que la vie des hommes. Contrairement aux idéalistes, qui la réduisent à l'activité spirituelle, il faut, si l'on veut en comprendre la nature et le rôle, la considérer sous son aspect concret. Ce n'est que par son activité concrète et libre, par laquelle il se crée, que l'homme peut prendre conscience de lui-même et s'affirmer comme tel. Dans la société bourgeoise l'activité libre, seule conforme à la nature humaine, est impossible, ce qui a pour conséquence la déshumanisation des hommes. D'où la nécessité de la suppression de la société bourgeoise, fondée sur la propriété privée, qui engendre l'égoïsme et la soif de profit et de son remplacement par une société de caractère à la fois communiste et anarchiste, où les hommes seront égaux et libres.

Dans un autre article sur « L'essence de l'argent » destiné aux *Annales Franco-Allemandes* (4), Hess exposait la nature et les effets de l'aliénation dans la société bourgeoise. Il montrait que l'aliénation religieuse n'est que le reflet idéologique de l'aliénation effective qui s'opère dans cette société, où l'ouvrier exclu de la propriété privée, le prolétaire, aliène l'essentiel de sa vie, son travail dans les marchandises qu'il produit, mais qui ne lui appartiennent pas et qui, en se transformant en argent, en capital, le

(1) Sur cet article, cf. t. II du présent ouvrage, p. 304-322.

(2) Cf. K. MARX, *Contribution à la critique de l'Economie politique*, Paris, Editions Sociales, 1957. Préface p. 5.

(3) Hess avait publié en 1843 dans cette revue trois articles : *Socialisme et Communisme — La liberté une et totale — La philosophie de l'action*. Sur ces articles, cf. t. II du présent ouvrage, p. 136-142.

(4) Sur cet article, cf. t. II du présent ouvrage, pp. 323-328.

dominant et l'asservissent. Dans cette société, l'argent est le vrai Dieu, dans lequel les hommes adorent leur être aliéné. Cette aliénation constitue le trait caractéristique de la société bourgeoise, dans laquelle, du fait de la concurrence et de l'égoïsme engendrés par la propriété privée, les hommes sont isolés et opposés entre eux. Pour qu'ils puissent mener une vie conforme à leur vraie nature, il faut remplacer la société bourgeoise par une société où les hommes organiseront leur activité d'une manière rationnelle, harmonieuse et libre et où l'amour et non l'égoïsme sera l'élément régulateur de leurs relations.

Contrairement à Engels qui, en insérant le développement du communisme dans celui de l'histoire arrivait à une conception matérialiste, Hess restait idéaliste dans sa solution du problème social.

Empruntant en partie les conceptions de Hess sur la nature de l'activité humaine et de l'aliénation, Marx leur donnait un caractère matérialiste en s'appuyant à la fois sur Engels et sur le livre de W. Schulz *Le mouvement de la production* qui expliquait le développement historique par celui de la production et exposait comment les différentes périodes de l'histoire sont déterminées par le développement des besoins, dont la satisfaction entraîne une transformation constante de l'organisation économique et sociale (1).

Au début les besoins sont simples et la production, fruit du travail manuel et conditionnée par la nature du pays, est faible. Il n'y a ni division de la société en classes, ni pouvoirs publics (2).

Au stade suivant du développement historique, caractérisé par l'agriculture, l'homme ne se contente pas de récolter les produits offerts par la nature, mais commence à asservir celle-ci à la satisfaction de ses besoins.

L'augmentation de ceux-ci détermine une première division du travail, au cours de laquelle l'industrie et le commerce se

(1) Marx cite W. Schulz à plusieurs reprises dans les *Manuscrits*, cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 47-49, 61, 62, 65. Cf. K. MARX : *Le Capital*, t. I, p. 388 note 88. Sur W. Schulz, cf. M.E.G.A. I, t. 3, p. 625. Wilhelm Schulz (surnommé plus tard Schulz-Bodmer) 1747-1860, journaliste démocrate, membre en 1848 du Parlement de Francfort. Avant *Le mouvement de la production* il avait publié, en 1840, dans la *Revue trimestrielle allemande (Deutsche Vierteljahrsschrift)*, un article : *Les transformations dans l'organisation du travail et leur influence sur les relations sociales. L'organisation du travail comme facteur de la production*. Sur l'influence de W. Schulz sur K. Marx, cf. W. MÖNKE *Remarques sur la formation du matérialisme historique*.

(2) Cf. W. SCHULZ, *Le mouvement de la production*, o. c., pp. 11-13, 37.

séparent progressivement de l'agriculture, ce qui a pour effet une division correspondante de la population (1).

Avec l'augmentation de la division du travail artisanal on entre dans la période de la manufacture. Le développement de la production permet une accumulation progressive de capitaux, qui détermine la formation de classes opposées et une séparation de plus en plus accentuée entre la production matérielle et la production intellectuelle (2). Parallèlement à l'industrie, on voit se développer le commerce, les transports et aussi l'agriculture. Leur mode différent de développement confère aux différentes nations leur caractère particulier (3).

La réduction de l'activité industrielle à des opérations élémentaires, par l'accentuation de la division du travail, amène l'utilisation de machines de plus en plus perfectionnées et donne naissance au système de fabrique.

Dans ce système, qui caractérise le stade le plus récent du développement historique, l'accumulation accélérée de capitaux favorise l'établissement de rapports de plus en plus étroits entre les principales branches de la production. Les grands industriels acquièrent des propriétés foncières pour ne pas avoir à acheter des matières premières qui leur sont nécessaires ; ils se livrent en même temps au commerce, non seulement pour vendre leurs propres produits, mais aussi pour acheter et vendre d'autres produits. La formation de sociétés par actions favorise cette utilisation simultanée de capitaux dans des entreprises diverses, ce qui atténue l'opposition entre l'industrie, le commerce et l'agriculture et provoque entre eux une communauté d'intérêts (4).

L'accumulation des capitaux accentue par ailleurs, en même temps que le contraste entre la misère et l'opulence, l'opposition entre les non-possédants et les possédants, qui constitue le trait caractéristique de la société bourgeoise (5).

Dans sa description de la situation des ouvriers en régime capitaliste, Schulz note que ce régime contraint les ouvriers à gagner leur misérable salaire par un travail qui use leurs forces et les ruine moralement et intellectuellement, que, sous le règne de la concurrence, ils doivent s'estimer heureux de trouver un tel travail pour ne pas mourir de faim et que dans l'augmentation

(1) Cf. W. SCHULZ, *Le mouvement de la production*, o. c., pp. 13, 37.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 14-15, 38.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 17-19.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 37-38, 40 et s.

(5) Cf. *ibid.*, pp. 35, 40, 58.

générale de la production et des besoins, la misère des ouvriers peut croître de manière relative, tandis qu'elle diminue de manière absolue (1).

Comme l'opposition grandissante entre le prolétariat et les classes possédantes menace d'engendrer une révolution sociale (2), le devoir de l'Etat est d'atténuer cette opposition et de préparer le passage à une meilleure organisation sociale par des mesures appropriées, en particulier par l'organisation du travail et par la transformation du régime de la propriété.

Si les classes possédantes devaient s'opposer à ces mesures, c'est alors par la révolution, que se résoudrait la question sociale (3).

Dans l'exposé de celle-ci Schulz critique à la fois la position des économistes, des Jeunes Hégéliens, des socialistes et des communistes.

Il reproche aux économistes de ne s'intéresser qu'au monde des choses, de ne pas voir que la production a sa source dans la nature de l'homme et de ne pas faire de celle-ci le sujet essentiel de leurs recherches (4).

Il considère que la faiblesse des Jeunes Hégéliens vient de ce que, restant confinés dans le domaine des abstractions, ils n'arrivent pas à trouver la voie qui mène à la vie (5).

Il fait enfin grief aux socialistes et aux communistes de ne s'intéresser qu'au côté matériel de la production et de la consommation et de ne tenir compte ni de la production intellectuelle, ni du rôle politique et social dévolu aux individus (6).

Par son analyse du développement économique et social, Schulz arrivait à une conception matérialiste de l'histoire. Il montrait que le développement historique est conditionné par celui des besoins et de la production et que le développement de la production détermine aussi bien la transformation de l'Etat et de la société (7) que celle de la législation (8); il soulignait enfin que le développement du régime moderne de grande production

(1) Cf. W. SCHULZ, *Le mouvement de la production*, o. c., pp. 60, 66.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 3-4, 73.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 4, 9, 56, 74.

(4) Cf. *ibid.*, p. 57.

(5) Cf. *ibid.*, p. 7.

(6) Cf. *ibid.*, pp. 4, 8.

(7) Cf. *ibid.*, pp. 13-20, 37, 40.

(8) Cf. *ibid.*, p. 51. « Il faut reconnaître... que la législation, considérée dans ses traits généraux, a toujours été contrainte de s'adapter aux transformations survenues dans la société et que la vie sociale a déterminé les lois dans une bien plus large mesure qu'elle n'a été déterminée par celles-ci. »

avait comme conséquence nécessaire la constitution d'une nouvelle organisation sociale (1).

Dans sa critique du système capitaliste, Marx empruntait à Engels sa conception du caractère contradictoire de ce système qui devait entraîner sa suppression; les articles de Hess venaient renforcer sa conception du travail comme élément essentiel de la vie humaine et du caractère économique et social de l'aliénation; il empruntait enfin à Schulz la notion que le développement de la production et de la division du travail détermine la succession des formes de société et d'Etat, ainsi que les luttes de classes (2).

Il serait au demeurant tout-à-fait faux de croire que Marx ait établi sa théorie par une sorte de compilation d'idées empruntées à ces ouvrages. L'élément fondamental de celle-ci était sa nouvelle conception de l'homme, qu'il devait préciser par sa critique de Hegel, de Feuerbach et des économistes. Il allait grâce à elle renouveler les idées de Engels, de Hess et de Schulz pour les fondre en un tout organique.

Par une adaptation des idées fondamentales de Hegel à sa conception révolutionnaire, il considérait que l'homme, pour s'affirmer comme tel, doit exercer une activité consciente, libre et universelle. Par cette activité, qui consiste dans l'extériorisation de ses forces et dans l'appropriation des produits de celles-ci, l'homme se crée lui-même en transformant la nature, qui en devenant l'œuvre de l'homme perd son caractère purement objectif. Pour que l'homme puisse ainsi manifester et réaliser son être, il ne faut pas qu'il aliène ses forces créatrices dans le produit de son travail, mais qu'il se retrouve, au contraire, entièrement dans celui-ci.

(1) Cf. W. SCHULZ, *Le mouvement de la production*, o. c., p. 74. « Dans l'avenir les forces naturelles inconscientes que renferment les machines deviendront nos esclaves. Ce n'est qu'ainsi que l'idée générale de liberté et d'égalité, qui est au demeurant opposée à toute conception de nivellement, pourra se réaliser dans la conscience et dans la vie des hommes. Elle se réalisera du reste nécessairement, car les conditions de sa réalisation sont engendrées par les lois immuables du mouvement de la production. »

(2) Marx trouvait les idées de Schulz corroborées chez Saint-Simon et chez Adam Smith. Dans son livre, *Recherches sur la Nature et les Causes de la richesse des Nations*, A. Smith avait, en effet, montré d'une manière plus approfondie que Schulz, mais dans une moins large perspective historique, les rapports entre le développement économique et le développement social (Causes de la décadence de l'agriculture et de la fondation des villes après la chute de l'Empire romain — Effets du développement du commerce dans les villes sur l'amélioration de l'agriculture. Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 477-483).

Fr. Mehring ayant demandé à Fr. Engels, si Marx n'avait pas emprunté une partie de ses idées d'alors à des œuvres de l'Ecole histo-

Penseur conservateur, Hegel avait, en même temps qu'il posait ces principes, masqué leur négation dans le régime capitaliste qui engendre l'aliénation des forces créatrices de l'homme dans le produit de son travail, en considérant que, dans ce régime, l'homme se retrouve pleinement dans le produit de son activité. Il justifiait cette assertion par la spiritualisation de l'homme et de la nature qui, supprimant toute aliénation, lui permettait de ne considérer l'activité humaine que sous la forme positive d'extériorisation, sans tenir compte de sa forme négative d'aliénation, et aussi en ne considérant l'homme qu'en qualité de propriétaire qui, en tant que tel ne peut être aliéné dans le produit de son travail.

La conception que l'homme pour s'affirmer comme tel, ne doit pas aliéner son être, était également à la base de la philosophie de Feuerbach, qui constituait alors, avec celle de Hegel, le fondement de la pensée de Marx. Contrairement à Hegel, Feuerbach, dont la philosophie reflétait les tendances progressistes de la bourgeoisie, considérait l'aliénation comme le mal fondamental de la société, comme le trait caractéristique de la dés-humanisation de l'homme et sa suppression comme la condition nécessaire de la réhumanisation de celui-ci. Concevant l'aliénation, non comme Marx, du point de vue des intérêts de classe du prolétariat, sous la forme de travail aliéné, mais sur le plan d'une humanité socialement indifférenciée, Feuerbach la réduisait, pour l'essentiel, à l'aliénation religieuse, dont l'abolition devait résulter d'un simple procès intellectuel, de la critique de la religion.

Conservant de Feuerbach la conception que l'aliénation constituait la caractéristique de la société déshumanisée et que sa

rique du Droit, en particulier au livre de LAVERGNE-PEGUILHEN, *Les lois de la circulation et la production* (Berlin, 1846), qu'il aurait lu antérieurement. Engels lui répondit dans une lettre du 28 septembre 1892 : « Marx avait lu pendant son séjour à Bonn et à Berlin les livres d'Adam Müller, de von Haller, etc., il ne parlait qu'avec un certain mépris de cette plate et grandiloquente imitation des ouvrages des romantiques français Joseph de Maistre et le Cardinal Boland. S'il lui était arrivé de rencontrer par hasard un passage comme celui de Lavergne-Péguilhen, celui-ci n'aurait pu faire aucune impression sur lui, à supposer même qu'il eût compris ce que ces gens voulaient dire. Marx était alors un Hégélien, pour lequel de tels passages étaient pure liérésie ; il ignorait tout de l'économie politique et ne pouvait imaginer ce que pouvait bien signifier une expression telle que « forces économiques ». Eut-il même connu le passage indiqué, il lui serait entré par une oreille pour sortir par l'autre, sans laisser de trace dans sa mémoire. Je ne crois du reste pas que dans les œuvres de l'Ecole historique du Droit, qu'il lut entre 1837 et 1841, il ait pu trouver un tel passage. » (Cf. Fr. MEHRING, *Le Matérialisme historique*, Berlin, 1952, pp. 48-50.)

suppression était la condition nécessaire de la réhumanisation de l'homme, Marx, rejetant la solution idéaliste qu'il donnait du problème de l'aliénation, le dépassait, en même temps que Hegel, en considérant que la transformation de la société exigeait la suppression du travail aliéné et que cette suppression ne pouvait être que l'œuvre de l'action révolutionnaire du prolétariat.

Critique de l'Economie politique

C'est en se fondant sur les conceptions essentielles de Hegel et de Feuerbach, qu'il transformait radicalement, en les adaptant aux intérêts de classe du prolétariat, que Marx entreprenait la critique de l'économie politique bourgeoise et du système capitaliste.

Dans ce régime fondé sur la propriété privée, qui donne au travail le caractère de travail aliéné, l'activité libre, consciente et universelle, par laquelle l'homme se crée véritablement est rendue impossible. Les produits du travail s'y transforment, en effet, en marchandises, en objets dans lesquels les hommes aliènent leurs forces créatrices, en sorte qu'au lieu de régner sur le monde des choses qu'ils produisent, ils en deviennent les esclaves.

Comme le travail, en se transformant en travail aliéné perd, dans le système capitaliste, en même temps que son caractère d'activité libre, sa fonction sociale, qui est de créer des liens humains entre les hommes, les relations entre ceux-ci, perdant leur caractère de relations humaines, sont chosifiées c.-à.-d. transformées en relations entre objets, en un échange de produits du travail aliéné, en un échange de marchandises.

C'est sur cette chosification des rapports sociaux, qui détermine une aliénation générale de tous les hommes que Marx fonde sa critique du système capitaliste, qu'il ouvre par une analyse du développement de l'Economie politique (1).

Dans cette analyse, qu'il fait un peu sur le modèle de Schulz (2), Marx souligne que les doctrines économiques modernes

(1) Cette critique fait l'objet non seulement des *Manuscrits d'Economie politique et de Philosophie*, mais aussi de remarques de Marx sur ses extraits d'ouvrages des grands économistes (Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 437-583.). Ces remarques ont trait à la propriété privée et à ses conséquences et aux catégories économiques qu'elle détermine. Sur ces remarques cf. D. J. ROSENBERG *Le développement des doctrines économiques de Marx - Engels dans les années 40 du XIX^e siècle*, Berlin, 1958, Cf. Chapitre III, pp. 83-129. « Remarques critiques de Marx sur ses extraits d'œuvres d'économistes ».

(2) Cf. W. SCHULZ, o. c., p. 115. « Le système mercantiliste est apparu le premier, vers le milieu du XVI^e siècle, dans le domaine de

sont le reflet idéologique du développement de l'économie caractérisé par l'essor de l'industrie. Celle-ci, se séparant de plus en plus de l'agriculture, devient la principale source de la production et détermine une transformation profonde de la propriété. Cette transformation de la production, qui d'agricole devient industrielle, amène les économistes à concevoir de plus en plus clairement que le travail, considéré en soi, constitue la seule source de richesse.

Alors que les monétaristes voyaient dans les métaux précieux la forme véritable de la richesse et qu'après eux les Mercantilistes préconisaient l'accumulation des richesses par l'établissement d'une balance favorable du commerce (1), les Physiocrates, réagissant contre cette apologie du commerce et de l'industrie, considèrent l'agriculture, qui seule, d'après eux, donne un produit net, comme la source de toute richesse. La terre est, à vrai dire, conçue encore par eux comme une forme particulière du capital, ayant son caractère propre et non comme capital considéré en soi. Avec la terre, cependant, l'objet, la matière de la richesse acquiert le caractère le plus général dans le domaine de la nature ; comme d'autre part ce n'est que par le travail de l'homme, par l'agriculture, que la terre devient une richesse, celle-ci prend un caractère subjectif, du fait que le travail en constitue l'élément déterminant.

Les Physiocrates ne considèrent cependant pas encore le travail sous sa forme générale et abstraite. Lié à la terre qui constitue sa matière, le travail n'est encore chez eux qu'un mode par-

l'Economie politique. L'essentiel de ce système réside dans le fait qu'il attachait une importance spéciale à certaines branches de la production, dont l'Etat devait retirer des bénéfices particuliers dans ses relations avec les autres Etats. C'était un système monopoliste et isolationiste. La doctrine des Physiocrates, qui apparaît au XVIII^e siècle, constitue en même temps qu'une réaction contre ce système, un élargissement des conceptions économiques, en ce sens que la production agricole, considérée comme la production fondamentale et la base de toutes les richesses, devient le fondement de l'Economie politique. A la fin du XVIII^e siècle, un nouveau progrès est marqué par le système industriel d'Adam Smith, qui considère que le travail en soi constitue l'élément fondamental de toutes les branches de la production. »

(1) Cf. K. MARX, *Le Capital*, t. III, p. 834. « Le système monétaire a considéré avec raison la production pour le marché mondial et la transformation des produits en marchandises c.-à-d. en argent comme la condition préalable et nécessaire du développement de la production capitaliste. Le système mercantiliste, qui en constitue le développement, considère comme essentiel, non plus la transformation de la valeur des marchandises en argent, mais la production de la plus-value, ceci, du reste, dans la sphère de la circulation sous la forme d'une balance favorable du commerce. »

ticulier d'extériorisation des forces créatrices de l'homme et son produit est considéré comme une forme particulière de richesse, engendrée plus encore par la nature que par lui. La terre, d'autre part, étant considérée comme un élément naturel indépendant de l'homme et non comme capital, n'est pas conçue dans ses rapports de subordination au travail, qui lui est au contraire subordonné.

— Sur le plan de l'Economie politique, le Physiocratisme constitue à la fois la négation du féodalisme, du fait qu'il dénie à la terre le caractère d'élément purement objectif de richesse et qu'il considère le travail, sous la forme d'agriculture, comme l'élément constitutif de celle-ci et aussi sa justification, puis qu'il voit dans l'agriculture la seule source de richesses (1).

Les Physiocrates ont réduit le fétichisme, qui ne considère la richesse que sous sa forme extérieure, objective à un élément très simple, la terre, et montré, bien que de manière encore insuffisante et partielle, que la source essentielle de la richesse est son élément subjectif : le travail.

Ils ont été dépassés par les économistes modernes, et tout d'abord par Adam Smith, qui a reconnu que ce n'est pas une forme particulière du travail, lié à un élément naturel déterminé, mais le travail en soi, considéré sous sa forme abstraite, qui constitue le principe de toute richesse (2).

Après lui Ricardo, soulignant que l'agriculture ne se distingue pas, de ce point de vue, de l'industrie a donné le coup de grâce à la théorie des Physiocrates, qui voyaient dans la rente foncière une source particulière de richesse, indépendante du travail, considéré en soi. Ramenant, en effet, toutes les richesses au seul produit du travail, Ricardo considère que l'industrie et le capital industriel constituent les formes achevées du travail et de la propriété privée (3).

En transférant l'essence de la propriété privée et de la richesse dans le travail, c.-à-d. dans l'homme lui-même, Adam Smith a achevé de détruire les illusions du fétichisme, qui voyait dans la propriété privée et la richesse des réalités extérieures à l'homme. C'est pourquoi Engels a pu qualifier avec raison Adam Smith de Luther économiste. De même, en effet, que Luther a remplacé la religiosité extérieure par la foi, par la religiosité interne, dont

(1) Cf. M.E.G.A. t. III, pp. 1098-1101a.

(2) Cf. *ibid.*, p. 1071-13.

(3) Cf. *ibid.*, p. 10820-31.

il a fait l'essence de l'homme, Adam Smith a remplacé la richesse considérée sous sa forme objective, indépendante de l'homme par la richesse considérée sous sa forme subjective, en la ramenant au travail (1).

Après cet exposé général de l'Economie politique, au cours duquel il commence à expliquer le développement de l'histoire par celui de la production, en soulignant en particulier comment le remplacement du système féodal a été déterminé par le changement du mode de production (2), Marx fait une critique de l'Economie politique du point de vue de l'aliénation engendrée par la chosification des rapports sociaux en régime capitaliste.

Dénonçant le caractère de classe de l'Economie politique (3), Marx lui reproche de partir, dans son analyse de la production, du fait de la propriété privée, sans chercher à le justifier (4) et de masquer l'inhumanité du régime capitaliste, en considérant la production en dehors du travailleur qui la crée (5) et en la présentant comme un ensemble de relations objectives (6).

Ceci lui permet de considérer la subordination de l'homme au monde des choses qu'il crée, propre au régime capitaliste,

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 107¹⁸⁻³³.

(2) Soulignant les changements qui s'opèrent dans la propriété foncière après l'apparition du capital industriel Marx note que, du fait du développement de l'industrie, la propriété foncière perd son caractère spécifique, en se transformant de plus en plus en capital et que le travail qui, dans le système féodal, était lié à l'agriculture et n'avait pas encore de ce fait un caractère abstrait, devient de plus en plus indifférent vis-à-vis de son objet, et prend une forme abstraite indépendante de celui-ci ; considérant enfin les effets sociaux de cette transformation économique, qui engendre une lutte de classes entre les propriétaires fonciers et les industriels ainsi qu'entre la bourgeoisie et le prolétariat, il montre que les grands principes, au nom desquels les propriétaires fonciers et les industriels se combattent, ne servent qu'à masquer les profondes divergences d'intérêts qui opposent la propriété foncière à la propriété mobilière et qui sont les mobiles véritables de leur lutte (Cf. *ibid.*, 992-1038).

(3) Cf. le passage suivant extrait par Marx du *Cours complet d'économie politique pratique* de J. B. SAY. (Bruxelles, 1836). « L'économie politique n'est pas autre chose que l'économie de la société ». (Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 455).

(4) Cf. *ibid.*, p. 449. « La propriété privée est un fait que l'économie politique néglige de justifier, mais qui lui sert de fondement. Il n'y a pas de richesses sans propriété privée ; l'économie politique étant la science de l'enrichissement, repose ainsi sur la propriété privée, c.-à-d. sur un fait, dont elle ne montre pas la nécessité. »

(5) Cf. *ibid.*, pp. 84-85. « L'économie politique masque l'aliénation dans le travail en ne considérant pas le rapport immédiat entre le travailleur (le travail) et la production. »

(6) Cf. *ibid.*, p. 93. « Quand on parle de propriété privée, on croit avoir affaire à une chose indépendante de l'homme quand on parle, au contraire, du travail, on a affaire immédiatement à l'homme lui-même. »

comme un phénomène naturel et par là-même nécessaire et de justifier la chosification des rapports sociaux engendrée par ce régime.

L'apologie du système de la propriété privée, où le travail producteur de richesses est tout, tandis que le travailleur n'est rien, montre toute l'infamie de l'économie politique (1).

Sous couleur de défendre l'indépendance de l'homme vis-à-vis du monde des choses, par l'affirmation que le travail est le seul élément créateur de richesses, l'économie politique est, en fait, la négation de l'homme et exprime non les lois de la véritable activité de l'homme, qui fait du monde sa création, mais celles d'un système, qui le déshumanise. De même que Luther a renforcé la religion en l'intériorisant, l'économie politique a renforcé la propriété privée, en considérant le travail, sous sa forme aliénée, comme la seule source de richesse (2).

Jetant bas le masque d'humanité, dont elle se parait au début, l'économie politique s'est révélée dans tout son cynisme, en justifiant de plus en plus ouvertement les conséquences inhumaines du régime de la propriété privée (3).

Son cynisme s'accompagne d'une incapacité d'analyser correctement le système capitaliste, en déduisant ses traits généraux de son fondement, la propriété privée. Ne comprenant pas les raisons de la formation et du développement de ce système, elle s'avère incapable d'expliquer la séparation qui s'est opérée entre le travail, le capital et la terre (4).

Considérant, par ailleurs, la concurrence, la liberté de production et le partage de la propriété foncière comme des faits accidentels et non comme les conséquences nécessaires du développement du régime du monopole, de la production corporative et de la propriété féodale, elle oppose la théorie qui répond à l'un de ces systèmes à celle qui répond à l'autre, la théorie de la concurrence à celle du monopole, la théorie de la liberté de production à celle de la production corporative, la théorie du partage de la propriété foncière à celle de la grande propriété, sans voir les liens qui les unissent (5).

Enfin, du fait qu'elle admet comme un phénomène naturel et nécessaire le procès de chosification des rapports sociaux qui transforme les produits du travail en objets apparemment indé-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 558¹³⁻²².

(2) Cf. *ibid.*, pp. 10720-1083.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 1083-1097.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 8118-822, 8213-16.

(5) Cf. *ibid.*, p. 823-12.

pendants de l'homme, les économistes bourgeois n'ont pas pu déceler le caractère de fétiche des marchandises considérées en dehors de l'homme qui les produit. Les économistes modernes ont bien rejeté l'identification faite par les monétaristes entre la richesse et l'argent métal, mais comme ils ramènent la richesse à la valeur d'échange qui ne s'exprime pratiquement que sous la forme d'argent, celui-ci constitue également chez eux l'essence de la richesse. La seule différence qui les sépare des monétaristes, est que ceux-ci identifient la richesse avec l'argent métal, tandis qu'ils l'identifient avec l'argent considéré sous la forme abstraite de valeur d'échange, se bornant ainsi à remplacer la superstition grossière des monétaristes par une forme plus raffinée de superstition (1).

Considérant, à la différence des économistes, les faits économiques avant tout comme des faits sociaux, Marx fonde sa critique de l'Economie politique et du système capitaliste sur celle du travail aliéné et montre comment celui-ci détermine, par la chosification des rapports sociaux, la séparation de l'homme du produit de son travail, de son être propre et de la communauté humaine.

L'économie politique, dit-il, considère le régime de la propriété privée comme un fait intangible et le mode de production fondé sur ce régime, comme un mode nécessaire, qui répond à la fois à la nature des choses et à la nature humaine. La production, pour elle, n'a pas pour objet la création de valeurs d'usage, mais celle de valeurs d'échange. Comme elle voit dans l'échange de ces valeurs, dans l'échange de marchandises, le fondement normal des relations sociales, elle part, dans ses considérations, de cette forme inhumaine, aliénée des relations sociales, transformées en relations commerciales (2).

Marx souligne l'inhumanité des relations sociales ainsi chosifiées, à l'aide d'une comparaison entre le mode d'activité qui répond à la vraie nature de l'homme et l'activité de celui-ci dans la société capitaliste (3).

(1) Cf. *ibid.*, pp. 532²³-533¹².

(2) Cf. *ibid.*, pp. 536, 537. « C'est sous l'aspect de l'échange et du commerce que l'économie politique conçoit la communauté humaine, l'activité sociale, par laquelle les hommes s'affirment en tant que tels et se complètent mutuellement. » ; « La société, dit Destutt de Tracy, est constituée par une série d'échanges. » ; « La société, dit Adam Smith, est une société commerciale ; chacun de ses membres est un commerçant. » On voit ainsi comment l'économie politique considère la forme aliénée des rapports sociaux, comme leur forme *essentielle, originelle*, répondant à la vocation humaine. » Cf. *ibid.*, p. 537³-12. Cf. D. I. ROSENBERG, o. c., p. 120.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 543-547.

Dans la vraie société humaine, les hommes s'affirment par leurs œuvres et s'enrichissent mutuellement par celles-ci. Dans cette société, le travail et son produit sont la confirmation et la réalisation de la personnalité du producteur et l'échange que font les hommes des produits de leur travail constitue le fondement des vrais rapports sociaux, de la véritable communauté humaine.

Dans le régime capitaliste, les produits du travail et l'échange de ceux-ci perdent leur caractère humain du fait de la chosification des rapports sociaux.

Cette chosification est la conséquence du passage de l'économie naturelle, dans laquelle l'objet produit reste lié au producteur, à l'économie marchande où, par suite de la surproduction de valeurs d'usage, qui se transforment en valeurs d'échange, il se fait une modification radicale de la nature de la production et de la propriété.

Dans l'économie naturelle, qui répond à l'état sauvage ou barbare de l'humanité, où la production se limite à celle d'objets destinés à la satisfaction des besoins personnels du producteur, il n'y a ni surproduction ni échange (1).

Celui-ci naît dans le cadre de l'économie naturelle du fait qu'un producteur doit recourir au produit d'un autre producteur pour satisfaire un besoin. La production déterminée par l'échange a pour but, non plus la satisfaction immédiate des besoins du producteur mais la possession, par la voie de la surproduction, de produits susceptibles de servir de moyens d'échange. Dans l'échange, chaque producteur cède à l'autre une partie de sa production, de sa propriété, c'est cette cession réciproque de leurs produits, de leurs biens qui constitue le fondement des rapports sociaux entre les propriétaires (2).

Ce nouveau mode de production et d'échange n'est plus véritablement humain, car il déshumanise à la fois le travail, le produit du travail et l'échange.

Le travail, en effet, n'est plus l'activité créatrice par laquelle l'homme réalise son être ; en devenant un moyen d'acquérir des richesses, il se transforme en activité de l'homme déshumanisé, en travail « aliéné », dans lequel disparaît le rapport immédiat qui lie le producteur à son travail (3).

Il en est de même du produit du travail qui, dans cette forme nouvelle de production, cesse également d'avoir un caractère

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 543²¹-37.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 537³-538, p. 543³⁸-47.

(3) Cf. *ibid.*, p. 539³-30.

vraiment humain ; en se transformant, en effet, en valeur d'échange, en produit de remplacement, il ne vaut plus que comme moyen de se procurer des objets équivalents, au lieu d'être une œuvre dans laquelle s'affirme l'être de l'individu et de la communauté (1).

De ce fait l'échange perd également son caractère humain, car il porte non plus sur des valeurs d'usage, dans lesquelles s'imprime la marque de celui qui les produit, mais sur des produits qui demeurent étrangers aussi bien au producteur qu'à l'acquéreur.

Certes l'échange continue à se faire au moyen d'objets destinés à la satisfaction de besoins, mais ceux-ci ne sont plus de vrais besoins humains, car ils sont relatifs à des objets qui n'ont de valeur que comme produits de remplacement (2).

La production, destinée à l'échange, cesse d'être ainsi la réalisation de la personnalité du producteur, car le produit de son travail, au lieu d'être la concrétisation de sa nature particulière, devient simplement un moyen d'acquiescer ce qu'un autre homme a produit (3).

L'établissement entre les hommes de relations commerciales, c'est-à-dire d'échanges d'objets qui ne sont pas l'expression de leur être, entraîne, en même temps que la destruction des vrais rapports entre les hommes et le produit de leur travail, celle des véritables relations sociales. Comme les produits destinés à l'échange deviennent indifférents au producteur, puisqu'ils sont destinés à satisfaire non ses besoins, mais ceux d'autrui et que les produits que les autres producteurs destinent à l'échange leur sont également indifférents étant donné qu'ils ne sont pas non plus la réalisation de leur être, il en résulte que les hommes cessent d'avoir entre eux de vrais rapports humains par l'intermédiaire de leurs œuvres (4).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 538¹⁸⁻⁴¹ - résumé. Du fait de l'échange, la propriété privée prend le caractère de propriété aliénée. Elle cesse en effet d'être, en tant que produit du travail, l'expression de la personnalité particulière, caractéristique de son possesseur, puisque celui-ci l'a cédée : séparée de son possesseur, dont elle était le produit, elle n'a plus d'importance que pour son acquiesreur, mais n'étant pas le produit de celui-ci, son importance n'est pas liée à sa personne. Perdant ainsi sa valeur propre, en tant que produit de remplacement, la propriété privée n'a plus de valeur par elle-même, mais seulement par rapport à une autre chose, comme équivalent de celle-ci.

(2) Cf. *ibid.*, p. 532¹²⁻¹⁷.

(3) Cf. *ibid.*, p. 544³²⁻³⁸.

(4) Cf. *ibid.*, p. 544. « J'ai produit pour moi et non pour toi, de même que tu as produit pour toi et non pour moi. Le produit de mon travail a en soi aussi peu de rapport avec toi que le produit du tien en a pour moi. De ce fait notre production n'est pas la production de l'homme pour l'homme considéré en tant que tel, c.-à-d., elle n'est pas une production

Cette dépersonnalisation aussi bien des producteurs devenus indifférents les uns aux autres, que des produits du travail transformés en valeurs d'échange, en équivalents d'autres produits fait que l'élément essentiel dans l'acte de production est l'échange de produits de remplacement.

Cette chosification des rapports sociaux provoque une aliénation générale des hommes, en transformant leur activité en une production d'objets qui leur sont étrangers — ce qui explique le caractère fétichiste de ces objets qui semblent tirer leur valeur d'eux-mêmes — et en faisant des relations entre les hommes des relations commerciales fondées sur l'échange de ces objets. En devenant étranger à son travail, au produit de celui-ci et aux autres hommes, l'homme devient, en effet, étranger à lui-même et à sa vraie nature et vit dans une sphère d'aliénation, qu'il étend sans cesse par son travail et par les transformations qu'il apporte au monde (1).

Dans ce système, ce n'est pas leur humanité qui constitue le lien entre les hommes mais l'intérêt privé (2) ; aussi le but de la production est-il le profit, qui pousse l'homme à dépouiller autrui du produit de son travail et à l'asservir. De là les relations hostiles entre les hommes, qui, tout en ne pouvant pas se passer les uns des autres, se trouvent, par leur désir d'accroître par tous les moyens leurs biens au détriment d'autrui, en perpétuel conflit entre eux (3).

Du fait de la transformation des produits du travail en valeurs d'échange, en marchandises et des rapports sociaux en

sociale. Aucun de nous n'a, ainsi, en tant qu'homme, de rapport immédiat, avec le produit de l'autre. En tant qu'hommes nous ne jouons aucun rôle par rapport à notre production réciproque. L'échange que nous faisons de nos produits ne peut pas, de ce fait, avoir ce caractère médiateur, qui montrerait que mon produit t'est vraiment destiné, parce qu'il est la concrétisation de ton propre être, la satisfaction de ton besoin.» Cf. p. 545¹⁵⁻³⁹.

(1) MARX considère à ce sujet que le travail aliéné, engendré par le régime de la propriété privée renforce, de son côté, celui-ci, par la reproduction de la propriété privée, qui devient ainsi à la fois la cause et l'effet du travail aliéné. Cf. *ibid.*, pp. 91-92. « Nous avons admis... que le travail aliéné est le résultat du mouvement de la propriété privée. Il apparaît cependant, par l'analyse de la propriété privée, que si celle-ci apparaît comme le fondement, comme la cause du travail aliéné, elle en est en réalité la conséquence. Il en est d'elle comme des Dieux qui à l'origine ne sont pas la cause mais l'effet de l'aberration d'esprit des hommes. Plus tard ce rapport se transforme en une réciprocité d'action. » Cette conception, si contraire à la doctrine postérieure de Marx, s'explique par le fait qu'il considérait alors tous les phénomènes économiques et sociaux en régime capitaliste comme des conséquences du procès d'aliénation. »

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 544¹²⁻¹⁸, 545⁴⁰⁻⁵⁴⁶²⁶.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 544³⁸⁻⁵⁴⁵¹⁴.

relations entre objets indépendants de l'homme et étrangers à lui, l'homme se subordonne, dans le système de la propriété privée au pouvoir de plus en plus grand qu'exercent sur lui les produits du travail, en sorte qu'au lieu de régner sur le monde qu'il crée, il est dominé par lui (1).

Dans cette première critique du régime capitaliste, Marx part d'une conception encore semi-éthique de l'homme. L'homme, dit-il, ne peut s'affirmer comme tel que par la production de valeurs d'usage qui sont la concrétisation de son être. L'échange de ces valeurs par lequel les hommes se complètent et s'enrichissent mutuellement, constitue le fondement des véritables relations sociales.

Celles-ci ont été déshumanisées et ont pris un caractère d'aliénation par la production de valeurs d'échange, née du désir des hommes de satisfaire, par un échange de leur surproduction de valeurs d'usage, des besoins, qu'ils ne peuvent satisfaire par leur propre production. La création de valeurs d'échange transforme radicalement le caractère et le but de la production ; par elle, en effet, le travail devient un travail lucratif, ses produits sont transformés en équivalents d'autres produits, dans lesquels l'homme ne réalise plus son être ; l'échange enfin, portant non plus sur des valeurs d'usage mais sur des valeurs d'échange transforme les relations entre les hommes en relations commerciales.

Cette chosification des rapports sociaux détermine une aliénation générale de l'homme séparé de son travail, du produit de celui-ci et par là-même de la communauté humaine. C'est ce mode de vie aliénée que tente de justifier l'économie politique, en déclarant que la propriété privée est le fondement naturel et nécessaire de la société, en concevant les hommes sous la forme de propriétaires ayant entre eux des relations de propriétaires, en affirmant, de ce fait, que la véritable forme de production est la production de valeurs d'échange, de marchandises et que son but est l'établissement entre les hommes de rapports commerciaux par l'échange de marchandises.

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 536. « Dire que l'homme s'aliène, c'est dire que la société où il vit constitue la caricature de son être générique et de la vie qui répond à celui-ci, que son activité devient pour lui une source de tourments, que le produit de celle-ci se transforme pour lui en une puissance étrangère, que sa richesse devient pauvreté, que les liens profonds qui l'unissent aux autres hommes se dissolvent, que sa séparation des autres hommes caractérise son existence, que sa vie est faite du sacrifice de celle-ci, que la réalisation de son être est la négation de sa vie, que sa production constitue son anéantissement, que la puissance qu'il devrait exercer sur les choses se transforme en une domination de celles-ci sur lui et qu'au lieu d'être le maître du monde qu'il crée, il en devient l'esclave. »

Justifiant le système capitaliste et avec lui la société inhumaine qu'il produit, l'économie politique est nécessairement amenée à justifier également les catégories économiques : échange, commerce, valeur, prix, argent, qui répondent à ce système.

A la différence des économistes bourgeois, Marx considère ces catégories comme des effets du procès de chosification engendré par le régime de la propriété privée et les critique de ce point de vue (1).

La société commerçante est régie par la concurrence qui est la loi du régime capitaliste. Posant en principe que la demande se règle sur la production et que tout capital trouve ainsi nécessairement son emploi, les économistes s'avèrent incapables d'expliquer aussi bien la concurrence, qu'ils attribuent à des causes accidentelles (2), que ses effets : la surproduction et les crises (3).

Le développement de la production et de la concurrence entraîne celui de la division du travail. De même que l'échange commercial est une falsification du véritable mode d'échange entre les hommes, la division du travail est une falsification de leur véritable activité, car, en confinant l'homme à une sphère très limitée d'activité, dont il ne peut s'évader, elle fait de lui un automate, un monstre physique et intellectuel (4).

Avec le développement de la production par la division du travail augmente la création de valeurs d'échange, qui, seules comptent dans la société commerçante, où la production de valeurs d'usage est subordonnée à leur utilisation comme valeur d'échange. La valeur d'échange s'exprime par son pouvoir d'achat, dont le montant est déterminé par la comparaison entre l'objet dont on a besoin et l'objet que l'on offre en échange. Cette comparaison est, selon la théorie de Ricardo, rendue possible par le fait qu'il y a, entre les différents objets, un élément commun, la quantité de travail, conçu sous sa forme générale, abstraite, qui est nécessaire à leur production ; la quantité différente de travail inclus dans ces objets détermine la différence de leur valeur d'échange.

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 93. « Nous avons vu comment de l'analyse du concept de travail aliéné se dégage celui de propriété privée ; on peut dégager de ces deux concepts toutes les catégories économiques : commerce, concurrence, capital, argent, dans chacune desquelles on trouve une expression particulière de ces deux concepts. »

On voit comment la critique des catégories économiques par MARX diffère de celle de Engels, qui fondait sa critique essentiellement sur les contradictions issues de la concurrence.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 8129-32.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 57622-579-10.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 139a-21, 5403-12.

Au lieu de développer, comme il devait le faire, plus tard la théorie de la valeur de Ricardo, Marx la rejette parce qu'il pensait avec Engels, que dans le système capitaliste la valeur est déterminée par la concurrence et s'exprime par le prix courant (1), parce que Ricardo ne tenait pas compte du profit et de la rente qui s'inscrivent dans le prix (2) et surtout parce qu'il reprochait à Ricardo de justifier par cette théorie le régime capitaliste (3).

La valeur d'échange qui trouve son expression dans le prix, s'exprime pratiquement par l'argent. Comme l'objet perd toute détermination qualitative en se transformant en argent, celui-ci se prête parfaitement au rôle de médiateur des échanges (4).

Tout rapport humain avec les objets échangés disparaissant dans cette médiation des échanges par l'argent, la chosification des rapports sociaux et avec elle l'aliénation, sous la forme de subordination de l'homme au pouvoir des choses trouvent en lui leur expression parfaite (5).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 493¹⁶⁻¹⁹, 530³⁴⁻⁵³¹¹⁰, 556²⁸⁻⁵⁵⁷⁶.

(2) Cf. *ibid.*, p. 494. « Ricardo soutient que le travail englobe tous les éléments du prix, étant donné que le capital est du travail. SAV. montre que Ricardo a oublié que le profit et la rente n'entrent pas gratuitement dans la composition du prix. PROUDHON en conclut avec raison que là où existe la propriété privée, un objet coûte plus qu'il ne vaut et que ce surplus constitue le tribut payé au propriétaire. »

(3) Cf. *ibid.*, p. 502³⁹⁻⁴³. Si la conception du travail aliéné amenait MARX à rejeter la théorie de la valeur de Ricardo, dont le développement devait lui permettre plus tard de donner, par sa théorie de la valeur et de la plus-value, la véritable explication de la formation de la propriété privée et des rapports entre le capital et le travail, elle lui permettait, par ailleurs, de dénoncer les contradictions de l'économie politique et l'inhumanité du régime capitaliste. Il faut noter, d'autre part, que si MARX pensait tout d'abord, que l'influence de la concurrence est déterminante dans la fixation de la valeur d'échange, il soulignait déjà, dans sa critique de J. Mill, que la valeur d'échange est également déterminée par la quantité de travail inclus dans les marchandises, conception qui devait prédominer dans « *La Misère de la Philosophie*. Cf. D. J. ROSENBERG, o. c., p. 95 et s.

(4) Cf. *ibid.*, p. 540¹³⁻²¹.

(5) Cf. *ibid.*, p. 531. « Mill résume fort bien l'essentiel de la question en qualifiant l'argent de médiateur des échanges. L'essence de l'argent ne réside pas primitivement dans le fait qu'en lui la propriété est aliénée, mais dans le fait que l'action médiatrice des hommes, leur activité sociale, grâce à laquelle leurs produits se complètent mutuellement, se transforme, par lui en une activité aliénée, en une propriété d'un objet matériel, indépendant de l'homme. En transférant dans l'argent son activité médiatrice, l'homme transforme ses relations avec les objets et son action sur eux en relations et en action d'un être qui lui est à la fois supérieur et étranger. En recourant à ce médiateur étranger, au lieu de jouer lui-même ce rôle de médiateur, l'homme fait de sa volonté, de son activité, de ses relations avec les autres hommes une puissance indépendante de lui et des autres. Sa servitude est ainsi portée à son comble. Il est évident que ce médiateur devient dès lors pour lui le dieu réel, car il possède, en tant que médiateur, le pouvoir réel sur ce qu'il médiate. Son culte devient ainsi

Médiateur des échanges, l'argent trouve sa forme la plus appropriée dans le papier monnaie (1) et sert de base au crédit.

Dans le crédit, qui rétablit des rapports personnels dans le processus des échanges, l'argent revêt sa forme la plus odieuse car, sous le masque de la confiance, le crédit cache la méfiance la plus absolue de l'homme à l'égard des autres hommes (2). C'est sur le crédit que repose le système bancaire, qui incarne la puissance de l'Etat bourgeois (3).

Après cette analyse de la production capitaliste et des catégories économiques déterminées par elles, Marx poursuit son étude critique du régime capitaliste par l'analyse des trois sources de revenus dans ce régime : le salaire, le profit du capital et la rente foncière (4).

A la différence de l'Economie politique, qui considère la séparation entre le travail, le capital et la propriété foncière, qui se traduit par l'opposition entre le salaire, le profit et la rente comme un fait naturel et nécessaire, Marx souligne que cette séparation, qui résulte du régime de la propriété privée, a pour conséquence l'exclusion du salarié de la propriété privée et sa frustration d'une grande part du produit de son travail, que se partagent le capitaliste et le propriétaire foncier.

Dans son analyse du salaire, Marx décrit la situation des ouvriers dans les années 40, à une époque où, n'étant protégés ni par de puissants syndicats ni par une législation sociale, les ouvriers vivaient dans les pires conditions du fait de la prolon-

une fin en soi. Séparés de ce médiateur les objets perdent toute valeur, car ils ne valent qu'autant qu'ils le *représentent*, tandis qu'à l'origine il ne semblait lui-même n'avoir de valeur que dans la mesure où il les représentait. Par ce renversement inéluctable du rapport originel entre l'objet et l'argent, celui-ci devient l'essence aliénée de la propriété privée, la médiation aliénée entre les produits de l'activité humaine et l'expression aliénée de celle-ci. Toutes les qualités qui dans la production sont le fait de l'activité humaine sont reportées par là-même sur ce médiateur ; l'homme en tant que tel, séparé de ce médiateur s'appauvrit, ainsi dans la mesure même ou celui-ci s'enrichit. » Cf. *ibid.*, p. 540. « Dans l'argent, qui témoigne de l'indifférence la plus totale aussi bien vis-à-vis de la nature spécifique de l'objet, de la propriété privée que vis-à-vis de la personnalité du propriétaire, se manifeste la domination absolue de la chose aliénée sur l'homme. Ce qui était tout d'abord domination de l'homme sur l'homme devient domination générale des choses sur la personne humaine, du produit sur le producteur. L'aliénation de la propriété privée impliquée dans l'objet, transformée en équivalent dans la valeur d'échange, trouve sa concrétisation, sa réalisation dans l'argent. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 533¹³⁻²⁵.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 533²⁶⁻⁵³⁵³¹.

(3) Cf. *ibid.*, p. 535³²⁻⁴¹.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 39-80.

gation de la journée de travail et de la diminution des salaires, provoquées par la concurrence du machinisme et les crises (1).

Marx note tout d'abord que l'opposition entre le salaire, le profit et la rente qui n'est que l'expression de l'antagonisme entre le capital et le travail engendré par le régime de la propriété privée (2), s'avère particulièrement défavorable pour l'ouvrier, qui en est la victime.

Ceci se manifeste essentiellement par l'insuffisance du salaire qu'il perçoit et qui suffit à peine à lui assurer une existence misérable.

Contrairement au principe posé par les économistes, selon lequel le travail est le seul élément créateur de richesses, l'ouvrier ne reçoit en effet qu'une faible part de la valeur de sa production, part qu'il doit au surplus chèrement disputer à son employeur (3).

De cette lutte, le capitaliste sort généralement vainqueur car, disposant, outre du profit qu'il retire de son capital, de différents revenus : loyers, rentes et bénéficiant de l'assistance que les capitalistes se prêtent mutuellement dans leur lutte contre la classe ouvrière, il peut vivre plus longtemps sans l'ouvrier que l'ouvrier sans lui ; celui-ci, en effet, ne pouvant subsister que par son salaire, est en général contraint, sous la menace

(1) Ne connaissant pas par expérience, contrairement à Engels, la situation des ouvriers, Marx la décrit à l'aide d'ouvrages de spécialistes : Rapport de VILLERMÉ à l'Académie des sciences morales, Paris, 1840. E. BURET, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, Paris, 1840. Cité dans M.E.G.A., pp. 50-51. C. C. PÉCQUEUR, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, Paris, 1842. Cf. *ibid.*, p. 49. Ch. LONDON, *Solution du problème de la population et de la subsistance*, Paris, 1842. Cf. *ibid.*, pp. 49-50. W. SCHULTZ, o. c. Cf. *ibid.*, pp. 46-49.

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 98 et s. « La propriété privée inclut et son rapport avec le capital et le travail et le rapport qui les unit. Elle inclut d'une part la production de l'activité humaine sous la forme de travail, qui est l'expression de l'activité aliénée, devenue étrangère à l'homme et à la nature, l'expression de l'existence abstraite de l'homme, réduit à l'état de machine, la négation de sa qualité d'être social et, d'autre part, la production de l'objet de l'activité humaine sous la forme de capital, dans lequel toutes les déterminations naturelles et sociales de l'objet disparaissent. La propriété privée perdant en lui ses qualités naturelles et sociales... le capital... peut manifester une indifférence absolue vis-à-vis de son contenu réel. Poussée à l'extrême, cette opposition (entre le capital et le travail A. C.) marque à la fois le point culminant, l'apogée et le déclin de tout le système de la propriété privée. »

(3) Cf. *ibid.* p. 92. « L'économie politique, tout en affirmant que le travail constitue l'âme de la production, n'accorde rien au travail et tout à la propriété privée. » Cf. *ibid.*, pp. 4340-4415, 46513-46722, 50244-50417, 52133-52249.

de perdre son emploi, d'accepter les conditions imposées par son employeur (1).

Obligé de vendre son travail et réduit, de ce fait, lui-même à l'état de marchandise, l'ouvrier est soumis aux mêmes conditions d'existence que les marchandises.

Il dépend, comme elles, de l'offre et de la demande et doit s'estimer heureux de trouver une demande d'emploi, sans laquelle il est condamné à la misère et au chômage (2).

Transformé en marchandise, il devient une marchandise d'autant meilleur marché que le perfectionnement des machines et la prolongation de la journée de travail accroissent sa production, en sorte qu'il se déprécie, dans la mesure même où il produit (3).

Ceci explique que le taux normal de son salaire n'excède pas le minimum qui lui est absolument nécessaire pour pouvoir strictement vivre avec ses enfants (4).

Sa condition misérable est encore aggravée par le fait qu'il a le plus à souffrir des fluctuations du marché, car la hausse des salaires reste toujours inférieure à celle des prix, tandis que la baisse de ceux-ci s'accompagne d'une baisse parallèle des salaires (5).

Sa situation a tendance à empirer avec le déclin de la production qui entraîne, en même temps que l'aggravation de la concurrence entre les ouvriers, la réduction des salaires et le chômage (6). Elle s'améliore quelque peu avec l'augmentation de la production, du fait que la demande de travail excède alors l'offre. Mais cette amélioration n'est que précaire ; l'accroissement du capital toujours plus considérable et plus rapide que celui des salaires et le développement accéléré du machinisme aggravent, en effet, la servitude de l'ouvrier, tandis que la surproduction qui intervient rapidement et la mévente qui en résulte, provoquent à nouveau la diminution des salaires, le chômage et la misère (7).

De cette situation misérable de l'ouvrier l'Economie poli-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 4010-14, 4239-42, 4526-35.

(2) Cf. *ibid.*, p. 9719-24.

(3) Cf. *ibid.*, p. 8230-33.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 4340-4410, 3918-23. La tendance à la réduction des salaires à un taux minimum qualifiée par Ricardo de loi du salaire nécessaire et plus tard par Lassalle de loi d'airain des salaires, était alors considérée par Marx comme la conséquence nécessaire du fait qu'en régime capitaliste l'offre de travail dépasse généralement la demande. Il modifia plus tard cette conception et prit position contre Lassalle.

(5) Cf. *ibid.*, p. 4015-33.

(6) Cf. *ibid.*, p. 414-16.

(7) Cf. *ibid.*, pp. 4117-4310, 4949-10, 5119-17.

tique ne se préoccupe nullement. Ne voyant dans l'ouvrier qu'un élément de la production, elle se désintéresse de lui en tant qu'homme, ce qui lui permet de poser en principe que l'ouvrier ne doit pas entraîner d'autres frais que ceux qui sont absolument nécessaires à la bonne marche de l'entreprise (1).

Pour ce qui est de l'ouvrier sans travail, du chômeur l'Economie politique l'ignore totalement et laisse à la police, à la justice et à la religion le soin de s'en occuper (2).

Pour conclure, Marx souligne la contradiction absolue qui existe entre la situation théorique de l'ouvrier, telle qu'elle devrait résulter des principes mêmes posés par l'Economie politique et sa situation réelle en régime capitaliste : « Il (l'économiste A-C) nous dit qu'en principe la *totalité du produit* du travail revient à l'ouvrier, mais il nous dit aussi qu'en réalité l'ouvrier ne perçoit qu'une très faible partie de ce produit, juste de quoi lui permettre de vivre, non pas en tant qu'homme, mais en tant qu'ouvrier et de perpétuer non l'espèce humaine mais la classe servile des prolétaires.

Il nous dit que le travail permet de tout acheter, et que le capital n'est que du travail accumulé, mais il nous dit aussi que loin de pouvoir tout acheter, l'ouvrier doit se vendre et aliéner sa nature humaine.

Alors que la rente foncière rapporte en général au propriétaire du sol, qui n'est qu'un oisif, le tiers de la récolte et que le profit retiré par le capitaliste diligent s'élève au double de l'intérêt de l'argent, le gain de l'ouvrier, dans le cas le plus favorable, est si minime, que sur quatre de ses enfants, deux sont condamnés à mourir de faim.

L'économiste dit bien que le travail est l'élément actif de la richesse et que ce n'est que par lui que l'homme peut augmenter la valeur des produits de la nature, mais il affirme en même temps que le propriétaire foncier et le capitaliste sont des êtres divins, privilégiés et oisifs, en tout point supérieurs à l'ouvrier, auquel ils dictent leurs lois.

Alors que la division du travail augmente la quantité et la

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 45. « Il va de soi que l'Economie politique ne considère le prolétaire, c.-à-dire l'ouvrier qui ne disposant ni de capital ni de rente, vit uniquement de son travail, que comme ouvrier. elle peut, de ce fait, poser en principe que, tout comme un cheval, il ne doit recevoir que juste ce qu'il faut pour pouvoir travailler. » Cf. p. 47. « Mais l'économie politique ne connaît l'ouvrier que comme un animal bon pour le travail, que comme du bétail dont les besoins doivent être limités au strict minimum. » Cf. p. 97³⁰-98-10.
(2) Cf. *ibid.*, pp. 45²⁷-35, 97²⁹-36.

qualité de la production et enrichit la société, elle appauvrit l'ouvrier, qu'elle ravale au rang de machine.

Alors que le travail augmente le bien-être de la société par l'accumulation des capitaux, il assujettit de plus en plus l'ouvrier au capital et l'épuise en le soumettant à la cadence infernale de la surproduction.

Alors que, selon l'économiste, l'intérêt de l'ouvrier ne peut que coïncider avec celui de la société, celle-ci lui en est fait nécessairement et toujours hostile (1). »

Au salaire s'opposent le profit du capital et la rente foncière qui sont, non une rémunération du travail effectué par le capitaliste ou par le propriétaire foncier, mais des tributs prélevés par eux sur le produit du travail d'autrui.

A la différence de ce que pensent les économistes, le capital n'est pas du vrai travail accumulé, mais du travail aliéné accumulé sous la forme de marchandises (2). La simple accumulation de celles-ci sous la forme de stock ne constitue pas par elle-même un capital, elle ne le devient que lorsque le propriétaire du stock en retire un profit (3).

Le taux moyen du profit se mesure, en général, par l'intérêt de l'argent qui augmente et baisse avec le profit (4). Son taux minimum doit être toujours supérieur au montant des pertes éventuelles, auxquelles est sujet tout placement de capitaux. Il atteint son taux maximum, lorsqu'il absorbe la totalité de la rente foncière et que la réduction des salaires est poussée à l'extrême (5).

Ce qui augmente le plus généralement le taux du profit, c'est l'accroissement de la part du travail dans la fabrication des marchandises. Plus une marchandise est travaillée, plus augmente, en effet, dans le prix, la part afférente au salaire et au profit, par rapport à celle qui revient à la rente foncière. L'augmentation de la part du travail dans la fabrication des marchandises s'avère au demeurant beaucoup plus profitable au capitaliste qu'à l'ouvrier (6).

Le placement le plus avantageux pour le capitaliste est celui qui rapporte le plus de profit, tout en présentant un mini-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 43⁴⁰-44³⁷.

(2) Cf. *ibid.*, p. 557¹⁴-25. Sur le capital et le profit, cf. pp. 464¹⁹-26, 467³²-469³⁷, 472¹²-477²³, 494¹⁹-498³⁴, 509³⁶-511³¹, 514¹⁰-519², 525¹⁴-37.

(3) Cf. *ibid.*, p. 523⁴-37.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 53²³-54⁴.

(5) Cf. *ibid.*, p. 545⁻²⁴.

(6) Cf. *ibid.*, p. 556⁻²⁹.

mum de risques ; ce placement n'est pas nécessairement le plus avantageux pour la société, il est même très souvent contraire aux intérêts de celle-ci (1).

Cette opposition entre l'intérêt du capitaliste et celui de la société se manifeste en particulier par la tendance du capitalisme à réaliser le maximum de profit par le monopole.

La seule défense possible contre le monopole est la concurrence, dont la condition préalable est une accumulation multiple de capitaux. Par son développement même, la concurrence mène à nouveau au monopole par la concentration des capitaux qu'elle provoque (2). L'augmentation de la concurrence entraîne, en effet, une réduction des profits particulièrement préjudiciable aux petits capitalistes, qui sont progressivement ruinés par les grands qui, non seulement peuvent se contenter d'un moindre profit, mais qui ont également sur les petits capitalistes l'avantage de pouvoir acheter et vendre à meilleur marché et d'investir une part relativement moindre de capital (3).

La rente foncière est moins encore que le profit, le fruit du travail de celui qui la perçoit (4). Elle est constituée par le gain que le propriétaire retire du sol, indépendamment des améliorations qu'il y apporte et elle varie en raison de la fécondité du terrain et de sa situation (5).

Son montant résulte de la lutte que se livrent le propriétaire et le fermier pour le partage de la récolte (6). Elle augmente avec le développement de la population et de ses besoins, qui détermine l'élévation du prix des denrées alimentaires et des matières premières, ainsi qu'avec l'utilisation de matières premières jusqu'alors peu employées. C'est ainsi que la rente fournie par les mines de charbon s'est énormément accrue du fait de la construction de chemins de fer et de bateaux à vapeur (7).

De ce que l'accroissement des besoins augmente la rente foncière, les économistes bourgeois ont conclu que le propriétaire foncier est intéressé au bien-être de la société. En réalité, l'augmentation de la rente foncière est liée comme toute augmentation de la richesse en régime capitaliste à un accroissement de la misère, comme le montrent l'élévation constante du prix des loyers et

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 5530-37, 563-37.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 5638-5737.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 5820-6117.

(4) Sur la rente foncière. Cf. *ibid.*, pp. 67-80, 46938-4728, 49842-5026, 51228-51341, 5193-47, 52016-52132, 52538-5265, 55334-55627, 55926-5609.

(5) Cf. *ibid.*, p. 684-43.

(6) Cf. *ibid.*, p. 691-43.

(7) Cf. *ibid.*, pp. 7023-726.

l'exploitation des fermiers et des ouvriers agricoles par les propriétaires fonciers (1).

On a, à ce sujet, déploré, bien à tort, la fin du régime féodal, dans lequel il existait entre propriétaires fonciers, fermiers et ouvriers agricoles des liens apparemment plus étroits et plus humains que ceux qui résultent des rapports d'argent. En fait, il était nécessaire que ce faux semblant d'humanité disparût, que la terre, intégrée dans le développement général du nouveau mode de production, prît la forme de capital et que les relations entre propriétaire foncier, fermier et ouvrier fussent ramenées aux rapports entre exploitateur et exploités, pour que la propriété foncière apparût sous son vrai jour (2).

La propriété foncière est, comme l'industrie, soumise à la loi de la concurrence. Le petit propriétaire se trouve en effet, vis-à-vis du grand, dans les mêmes rapports que l'artisan vis-à-vis de l'industriel. De même que l'artisan est écrasé par l'industriel, le petit propriétaire est éliminé par le grand, qui a sur lui l'avantage de pouvoir utiliser des machines et d'exploiter des fermiers (3). La division de la propriété foncière a ainsi les mêmes conséquences que la concurrence dans le domaine de l'industrie. Tandis qu'à l'origine elle a pour effet la destruction du monopole féodal du sol, elle aboutit, du fait de la concurrence qui s'établit entre les propriétaires et de la ruine des plus faibles, au rétablissement du monopole par une concentration nouvelle de la propriété privée (4).

Marx conclut son analyse du développement de la propriété foncière par une condamnation du morcellement des terres qui rend impossible leur exploitation rationnelle et du monopole qui renforce le système de la propriété privée. Il préconise leur remplacement par un système de propriété collective, fondé sur l'association des producteurs, qui, en même temps qu'il établirait l'égalité entre ceux-ci, conserverait tous les avantages de la grande propriété (5).

Poursuivant son analyse du développement de la propriété foncière, Marx montre comment il a déterminé une transformation radicale de celle-ci.

Sous la forme de propriété féodale, la propriété foncière est profondément différente du capital, qui se constitue, par oppo-

(1) Cf. M.E.G. I, t. III, pp. 7237-7325.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 766-7728.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 7326-7429.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 7781-7811.

(5) Cf. *ibid.*, p. 7811-23.

sition à elle, au sein de la société féodale. Cette différence se traduit non seulement par l'opposition entre l'agriculture et l'industrie, mais aussi par le caractère du travail. Dans le domaine industriel, le travail devenant entièrement indifférent vis-à-vis de son objet, se transforme en travail abstrait, tandis que dans le cadre de la propriété foncière féodale, le travail ne prend pas ce caractère (1).

L'importance sans cesse accrue que prennent le commerce et l'industrie a pour effet d'entraîner progressivement la propriété foncière dans leur sphère et d'atténuer ainsi graduellement la différence entre la propriété foncière et le capital. Ceci se réalise tout d'abord par l'intermédiaire du fermier qui cultive la terre dans le but d'en retirer un profit. (2).

Cette transformation de la propriété foncière s'accélère à mesure qu'elle devient une marchandise, un objet d'achat et de vente et par là-même un capital qui rapporte un intérêt sous la forme de rente foncière (3).

En dépit de cette transformation progressive de la terre en capital, propriétaires fonciers et capitalistes restent tout d'abord profondément hostiles les uns à l'égard des autres en raison de leurs intérêts opposés.

Tandis en effet que le propriétaire foncier aspire à vendre les produits du sol le plus cher possible, le capitaliste a, au contraire, intérêt à un abaissement du prix des denrées alimentaires et des matières premières, qui se traduit par une diminution des frais de production. Chacun d'eux s'attache au demeurant à masquer les raisons réelles de leur opposition, en prétendant défendre, non ses intérêts particuliers, mais les intérêts généraux de l'humanité (4).

Le développement économique a finalement pour effet la victoire inéluctable du capital sur la propriété foncière, de l'industrie sur l'agriculture, de la propriété mobilière sur la propriété immobilière (5).

Tandis, en effet, que la puissance économique et sociale du propriétaire foncier ne cesse de diminuer, celle du capitaliste tend, au contraire, toujours à s'accroître. Profitant de la ruine des petits propriétaires fonciers, le capitaliste s'empare d'une

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 103¹³⁻¹⁹, 99³⁵⁻¹⁰⁰¹⁶.

(2) Cf. *ibid.*, p. 100¹⁷⁻³⁷.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 99²⁰⁻³⁴, 79³⁵⁻⁴², 137¹⁴⁻²³. Cf. D. I. ROSENBERG, o. c., pp. 173-176.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 101⁷⁻¹⁰²³⁷.

(5) Cf. *ibid.*, pp. 102⁴⁰⁻¹⁰³¹².

partie du sol, ce qui lui permet de se procurer des matières premières, dont il a besoin et d'augmenter ainsi son capital; d'autre part, la ruine des petits propriétaires et des fermiers, qui les fait désertier les campagnes pour aller s'installer dans les villes, procure à l'industrie une main-d'œuvre bon marché et favorise ainsi son expansion (1).

Lorsque l'industrie, comme c'est le cas en Angleterre, est devenue très puissante, elle ruine l'agriculture par l'abaissement des tarifs douaniers qui mettent les denrées agricoles en concurrence avec celles de l'étranger (2).

Par suite de la transformation progressive de la production agricole en une production de marchandises et de la mainmise du capital sur la terre, la différence entre le capitaliste et le propriétaire foncier s'atténue de plus en plus, en sorte que la population se divise finalement en deux grandes classes : celle des capitalistes et celle des prolétaires (3).

La prolétarisation des classes moyennes : artisans, fermiers, petits propriétaires, petits industriels ainsi que l'aggravation de la lutte de classes entre capitalistes et prolétaires, mène nécessairement à la révolution sociale, qui abolira le système de la propriété privée (4).

Après avoir montré ainsi comment la concurrence, considérée par l'Economie politique comme la loi fondamentale et intangible du régime capitaliste, mène, par la concentration des capitaux et des terres au monopole, comment la propriété foncière tombe progressivement sous la domination du capital industriel et comment l'opposition accrue entre le capital et le travail conduit à la révolution sociale (5), Marx résume ainsi l'ensemble de sa critique de l'Economie politique : « Nous sommes partis des prémisses de l'Economie politique, nous avons parlé sa langue et accepté ses lois. Nous avons admis la propriété privée, la séparation entre le travail, le capital et la terre, entre le salaire, le profit et la rente, nous avons également admis la division du travail, la concurrence, l'échange, etc. Nous fondant sur les principes de l'Economie politique, et utilisant ses propres termes, nous avons montré que l'ouvrier est ravalé au rang de marchandise, de la marchandise la plus vile, que sa misère est en raison inverse de la puissance et de la grandeur de sa production, que le résultat

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 75²⁵⁻³⁷, 79⁹⁻¹⁶.

(2) Cf. *ibid.*, p. 79¹⁶⁻²⁹.

(3) Cf. *ibid.*, p. 75³¹⁻³⁴.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 79³⁵⁻⁸⁰¹⁸.

(5) Cf. *ibid.*, p. 103²⁰⁻⁴⁰.

nécessaire de la concurrence est la concentration du capital dans un petit nombre de mains, ce qui a pour effet le rétablissement du monopole sous sa forme la plus odieuse et qu'enfin la disparition de la différence entre le capitaliste et le propriétaire foncier, entre l'ouvrier agricole et l'ouvrier de fabrique entraîne nécessairement la division de la société en deux classes, celle des *propriétaires* et celle des prolétaires (1). »

Critique du système capitaliste et de la société bourgeoise

Après cette critique de l'Economie politique à laquelle il reproche essentiellement d'éliminer l'élément humain de ses considérations et d'admettre comme une nécessité naturelle le régime de la propriété privée qui entraîne, par la subordination de l'homme au monde des choses qu'il crée, la chosification des rapports sociaux, Marx entreprend une analyse critique du système capitaliste du point de vue du travail aliéné, dont il expose toutes les conséquences (2).

Faisant dériver toutes les formes d'aliénation qui pèsent sur les hommes en régime capitaliste du fait que, dans ce régime, l'activité humaine prend la forme de travail aliéné, il montre que ce régime sépare l'homme en particulier l'ouvrier, du produit de son activité, qu'il falsifie par là-même le travail, qui perd son caractère d'activité libre et universelle, qu'il altère, en même temps que les rapports de l'homme avec la nature, l'être même de l'homme et qu'il détruit par la chosification des rapports sociaux et par l'opposition qui s'établit entre tous les hommes, la communauté humaine.

Contraint de vendre son travail, l'ouvrier qui reçoit pour son salaire beaucoup moins qu'il ne produit, s'appauvrit et se déprécie dans la mesure même où sa production gagne en volume et en valeur (3).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 81.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 81-94, *Le travail aliéné*.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 82, 83, 84. « L'ouvrier s'appauvrit dans la mesure même où il crée des richesses, où la quantité et la valeur de sa production augmente. Il devient lui-même une marchandise d'autant meilleur marché, qu'il produit plus de marchandises. *Le monde des choses se valorise dans la mesure même où le monde de l'homme se dévalorise*... Plus l'ouvrier se dépense dans son travail, plus le monde étranger qu'il crée et qui se dresse en face de lui devient puissant, plus il s'appauvrit lui-même... Il en est ici comme dans la religion, où l'homme se dépouille de tout ce qu'il met en Dieu. Comme l'ouvrier aliène sa vie dans les objets qu'il crée et qu'elle appartient désormais à ceux-ci, il perd d'autant plus de sa substance que son activité augmente... Cette aliénation de l'ouvrier dans l'objet qu'il crée

De même que dans la religion l'homme se dépouille de tout ce qu'il aliène en Dieu, l'ouvrier se dévalorise et s'avilit dans la mesure même où le monde des choses qu'il crée s'accroît et s'embellit (1).

Comme le produit de son travail se fixe dans un objet qui lui est à la fois étranger et hostile (2), son activité, au lieu d'être la réalisation, la concrétisation de ses forces créatrices devient une déperdition constante de celles-ci (3).

La dévaluation de l'ouvrier réduit à l'état de marchandise et soumis comme celle-ci à la loi de l'offre et de la demande (4), augmente avec le développement du machinisme qui, en aggravant la concurrence par l'emploi de femmes et d'enfants misérablement rétribués, a pour effet l'allongement progressif de la journée de travail et l'abaissement constant des salaires.

L'ouvrier qui, à la différence de l'artisan, ne possède pas d'instrument de travail et qui ne peut que difficilement changer d'occupation du fait de la spécialisation engendrée par la division du travail, doit se soumettre aux exigences de son employeur. En contraignant l'ouvrier à produire sans cesse davantage pour un salaire de plus en plus réduit, le capital, qui n'existe que par l'ouvrier qui travaille pour lui, tend paradoxalement à le détruire (5).

La production en vue du profit et non de l'homme étant la loi du capital, l'ouvrier qui ne peut obtenir en échange d'un travail

s'exprime, sur le plan économique, par le fait que plus il produit moins il peut consommer, qu'il se déprécie et s'avilit dans la mesure même où il crée des richesses, qu'il se déshumanise d'autant plus que l'objet qu'il produit porte la marque d'une civilisation plus raffinée, que son impuissance grandit à mesure qu'augmente la puissance du travail, et qu'enfin il se déspiritualise et devient l'esclave de la nature dans la mesure même où le travail se spiritualise. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 85. « Tandis que le travail produit des merveilles, construit des palais pour les riches, il n'engendre que la misère et ne bâtit que des taudis pour les ouvriers; tandis qu'il crée la beauté, il avilit physiquement et moralement l'ouvrier, qu'il fait retomber dans la barbarie en le réduisant à l'état de machine, tandis qu'il développe le domaine de l'esprit, il fait de l'idiotie et du crétinisme le lot de l'ouvrier. »

(2) Cf. *ibid.*, p. 83-84. « L'aliénation de l'ouvrier dans le produit de son travail signifie, non seulement que son travail, en se concrétisant dans un objet, prend une forme *extérieure* à lui, mais aussi qu'existant *en dehors* et indépendamment de lui, il lui devient étranger, s'oppose à lui sous la forme de puissance autonome, en sorte que la vie qu'il donne à l'objet se dresse en face de lui comme un élément étranger et hostile... »

(3) Cf. *ibid.*, p. 83. « En régime capitaliste la réalisation du travail se transforme en une *dépréciation* de l'ouvrier, son objectivation en une *perte de l'objet* produit, son appropriation en une *aliénation*, en une dépossession pour l'ouvrier. L'objectivation du travail devient à ce point une perte de substance pour l'ouvrier, qu'elle le réduit à la famine... »

(4) Cf. *ibid.*, pp. 82-83. « Le travail ne produit pas seulement des marchandises; en produisant celles-ci, il se produit lui-même et produit l'ouvrier sous la forme de *marchandise*. » Cf. *ibid.*, p. 97⁵⁻¹⁴.

(5) Cf. *ibid.*, p. 97. « L'homme qui n'est rien de plus qu'un ouvrier

de bête de somme que le strict nécessaire pour vivre, ne peut accorder sa vie avec sa production; qui se développe au détriment de son être; loin de pouvoir s'épanouir en produisant librement en pleine harmonie avec lui-même et avec les autres hommes il n'a, dans la vie, pas d'autre perspective, que la servitude et l'abâtissement. Ne s'intéressant qu'au profit, le capitaliste se soucie aussi peu de l'ouvrier sans travail que d'une marchandise, dont il n'a pas besoin et il abandonne le chômeur aux soins de la police et de la charité publique et privée (1).

Cessant de travailler, l'ouvrier devient pour la société obligée d'assurer son entretien, une charge et par là même un objet non seulement inutile mais nuisible. C'est pourquoi Ricardo et J. Mill ont déclaré que les chômeurs constituent un danger social (2), c'est pourquoi aussi Malthus a proclamé la nécessité d'extirper tout surcroît de population (3).

Cette hostilité du capitalisme vis-à-vis de la classe ouvrière tient à la nature même de l'aliénation qui d'indifférente devient nécessairement hostile. En se transformant en marchandise, c'est-à-dire en capital, le produit aliéné du travail de l'ouvrier devient une puissance étrangère qui le domine et l'asservit.

Ce régime déshumanise et avilit au demeurant non seulement l'ouvrier, mais aussi le capitaliste qui, subissant également les effets du régime de la propriété privée, tombe lui-aussi sous l'emprise du monde aliéné (4).

n'a de qualités humaines que dans la mesure où celles-ci procurent un profit au capital qui lui est étranger. Comme ouvrier et capital sont étrangers l'un à l'autre, qu'ils sont entre eux dans un rapport indifférent, extérieur, accidentel, ce caractère de leur rapport doit se manifester effectivement dans leurs relations. Dès que le capital s'avise... de ne plus exister pour l'ouvrier, celui-ci perd toute existence effective, il n'a plus de travail, partant plus de salaire et, comme il existe, non en tant qu'homme, mais en tant qu'ouvrier, il n'a plus qu'à mourir de faim et à disparaître... Les besoins de l'ouvrier se limitent, pour l'économie politique, à ce qui lui est indispensable pour vivre pendant la durée de son travail et pour perpétuer sa race. Le salaire de l'ouvrier n'a pas d'autre signification pour elle que les frais d'entretien d'un instrument de production... comme p. ex. les frais d'huile pour graisser les rouages d'une machine. Le salaire fait partie des frais afférents au capital et ne doit pas les dépasser. » Cf. *ibid.*, pp. 504⁸⁻¹⁷, 981⁵⁻³⁵, 514³³⁻⁵¹⁵.

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 97. « L'économie politique ignore le criminel, l'escroc, le mendiant, le chômeur, l'ouvrier affamé et misérable; ce sont là des individus qui intéressent le juge, le médecin, le croque-mort, mais qui se situent en dehors de sa sphère. » Cf. *ibid.*, p. 453²⁻³⁵.

(2) Ricardo condamne toute législation visant à venir en aide aux pauvres sous prétexte qu'elle détruit chez eux, en même temps que l'appât du gain, toute productivité.

(3) Cf. *ibid.*, p. 552²⁶⁻³⁰.

(4) Cf. *ibid.*, p. 1367-34. Tout en stigmatisant le capitaliste comme

L'aliénation du produit du travail a, chez l'ouvrier, des effets non seulement objectifs mais aussi subjectifs, qui se traduisent par des sentiments de privation, d'exploitation, d'oppression qui, en se transformant en colère et en haine, sont à la source de conflits sociaux (1).

Dans le système de la propriété privée, l'aliénation de l'ouvrier se manifeste non seulement par le fait qu'il est séparé du produit de son travail, mais aussi dans l'acte même de production, dans le travail, qui lui devient également étranger et hostile. C'est du reste parce qu'il aliène sa force créatrice dans son travail, qu'il se trouve aliéné dans le produit de celui-ci (2).

Le travail créateur, par lequel l'homme réalise son être en transformant le monde, est en effet rendu impossible en régime capitaliste du fait de l'incapacité de celui-ci d'assurer à chaque individu le travail qui lui convient. Etouffant chez les hommes le besoin d'affirmer leur personnalité par une activité universelle et libre, ce régime la remplace par le travail aliéné qui, restant étranger à l'homme, constitue non l'affirmation, mais la négation de son être (3).

Cette aliénation est aggravée par le développement de la division du travail qui astreint l'ouvrier à un travail uniforme qui l'abêtit et le transforme en un automate, Ceci différencie profondément l'ouvrier de fabrique, rivé à une machine, dont il devient l'appendice (4), de l'artisan qui, pouvant se livrer à des

un profiteur et un jouisseur, Marx voit en lui avant tout un homme industriel et laborieux, dont le comportement est déterminé par le procès de production capitaliste. Cf. *ibid.*, p. 137. « Certes le capitaliste est un jouisseur... mais cette jouissance est pour lui chose secondaire, un moyen de se distraire, lui-même subordonné à la production. Le plaisir a en effet chez lui un caractère calculé, économique, il fait partie des frais afférents au capital et il ne doit pas lui coûter plus qu'il ne lui rapporte en favorisant la reproduction du capital. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 863⁴⁻⁴⁰.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 852¹⁻³⁴.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 85-86. « En quoi consiste l'aliénation du travail ? D'abord dans le fait que le travail reste *extérieur* à l'ouvrier, qu'il n'appartient pas à son être, que, de ce fait, il constitue non l'affirmation mais la négation de celui-ci, que l'ouvrier s'y sent non pas heureux mais malheureux, qu'il n'y dépense librement ni énergie physique ni énergie intellectuelle, qu'il y ruine et son corps et son esprit. C'est pourquoi il ne se sent chez lui que lorsqu'il ne travaille pas. Le travail, pour l'ouvrier, est un labeur non pas volontaire mais *forcé*, il n'est pas la satisfaction d'un besoin personnel mais un moyen de satisfaire des besoins qui lui sont étrangers, ce caractère étranger, qu'a pour lui le travail, apparaît par le fait qu'il le fuit comme la peste, dès qu'il n'y est pas astreint. » Cf. p. 897-17, 5393¹⁻⁴⁰.

(4) Cf. *ibid.*, p. 5403-12.

travaux variés, exerce plus librement son activité créatrice (1).

Comme l'ouvrier est obligé de vendre son travail qui devient pour lui un travail imposé par lequel, au lieu de développer ses forces créatrices, il dépérit physiquement et intellectuellement, il prend celui-ci en horreur et le fuit comme la peste, dès qu'il peut s'y soustraire.

Il en résulte qu'il ne se sent libre que lorsqu'il ne travaille pas, que dans l'exercice de ses fonctions animales : manger, boire, procréer et qu'au contraire, dans le travail, par lequel il devrait s'affirmer en sa qualité d'homme, il se sent rabaissé au rang d'animal, en sorte que chez lui, ce qui est bestial devient humain, tandis que ce qui est humain devient bestial (2).

On voit ainsi se compléter chez l'ouvrier les deux aspects et effets du travail aliéné, le produit du travail constituant la concrétisation de son aliénation, tandis que le travail devient l'acte par lequel se réalise cette aliénation.

Le travail aliéné détermine non seulement les rapports de l'ouvrier et, d'une manière plus générale, de l'homme avec le travail et son produit, mais aussi ses rapports avec la nature, avec son être même et avec les autres hommes.

La déshumanisation de tous les rapports sociaux sous le régime de la propriété privée tient à ce que dans ce régime, l'homme ne peut pas se comporter comme un être vraiment humain. Il ne peut pas, en effet, se créer lui-même et s'affirmer en tant qu'homme par son activité universelle et libre, unie à celle des autres hommes, en agissant sur la nature pour la reproduire de manière humaine et en se reconnaissant en elle (3).

Au lieu d'être l'instrument de ce procès d'humanisation, qui permet aux hommes d'accéder à l'universalité de leur être en s'associant dans le travail, la nature devient, dans le régime de la propriété privée et du travail aliéné, pour l'homme en général mais surtout pour l'ouvrier, un monde d'autant plus étranger qu'elle prend, à mesure qu'il la transforme par son travail, un caractère plus inhumain, en se refusant à lui à la fois comme champ d'activité libre et comme moyen de subsistance (4).

(1) Il serait faux de conclure de cet éloge de l'artisanat à l'apologie de l'artisanat en général et à la condamnation de l'industrie moderne de la part de Marx. Il voit, en effet, dans le développement de l'industrie le trait caractéristique de l'évolution historique, mais, condamnant le mode de travail imposé aux ouvriers en régime capitaliste, il veut le voir remplacé par le travail libre, qui répond à la nature humaine et dont le travail artisanal se rapproche.

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 867-26.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 8822-26, 8842-897.

(4) Cf. *ibid.*, p. 8410-22, 897-11, 19-23.

Ce régime rend également l'homme étranger à lui-même, à son être véritable, en subordonnant son activité à la satisfaction de ses besoins élémentaires. Perdant, de ce fait, ses qualités génériques qui lui permettent d'exercer une activité universelle, l'homme devient, contrairement à sa véritable vocation, un individu isolé et égoïste (1).

En mettant l'homme en désaccord avec sa propre nature et en le privant de son humanité, le système de la propriété privée le met en opposition et en conflit avec les autres hommes.

Séparé des autres hommes qui lui deviennent étrangers et hostiles, l'individu est isolé de la communauté humaine. De ce fait, au lieu de trouver leur satisfaction et leur joie dans le travail accompli librement en commun, les hommes se divisent en catégories antagonistes (2).

Cette division des hommes en catégories antagonistes trouve sa forme achevée, en régime capitaliste, dans la lutte de classes, qui oppose le prolétariat à la bourgeoisie (3).

Les membres d'une même classe ne sont du reste unis par des liens de solidarité que dans la mesure où leurs intérêts sont opposés à ceux de l'autre classe, car, dès que cesse cet antagonisme, cette unité est rompue par la concurrence qu'ils se font.

Privé de toute activité libre et par la même de son humanité, l'ouvrier est exploité par le capitaliste qui, bien que ne travaillant pas, dispose du produit du travail, dont il frustre l'ouvrier (4).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 8733-40, 8818-21, 8919-23.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 89-90. « Une des conséquences immédiates du fait que l'homme est séparé de son travail et par là-même de son activité essentielle et de son être générique est qu'il devient étranger aux autres hommes ; en même temps qu'il est séparé de son être, il se trouve séparé d'autrui... Dire que l'homme est aliéné par rapport à lui-même signifie qu'il l'est, en même temps, par rapport à autrui et par rapport à l'essence humaine... Les rapports que l'homme a avec lui-même ne prennent un caractère objectif et réel que par ses rapports avec les autres hommes. S'il se comporte envers le produit de son travail, envers son travail objectif comme envers un objet étranger, hostile, puissant et indépendant de lui, cela vient de ce qu'un autre homme étranger, hostile, puissant et indépendant de lui est maître de cet objet. S'il se comporte vis-à-vis de sa propre activité comme vis-à-vis d'une activité servile, c'est qu'il se trouve dans celle-ci au service, sous la domination, la contrainte et le joug d'un autre homme. »

(3) Cf. *ibid.*, p. 1112-15.

(4) Cf. *ibid.*, p. 91. « Par le travail aliéné, l'homme crée en même temps que ses rapports avec son travail et sa production sous la forme d'hommes qui lui sont étrangers et hostiles, les rapports de ces hommes avec son travail et sa production et aussi ses propres rapports avec ces hommes. En même temps qu'il fait de sa production sa déshumanisation et sa désubstantialisation, il engendre le pouvoir discrétionnaire du non-

Le capitaliste, qui ne vit et ne prospère que dans la mesure où il exploite l'ouvrier, mène, du fait qu'il reste étranger au travail, une vie totalement différente de celle de l'ouvrier, auquel il est aussi hostile que celui-ci l'est à son égard.

Cette opposition entre le capitaliste et l'ouvrier est aggravée par le développement de la division du travail qui, en réservant à la bourgeoisie l'activité intellectuelle et en contraignant la classe ouvrière à ne se livrer qu'à des occupations purement matérielles, crée entre les deux une barrière et un abîme infranchissables.

On voit ainsi comment le système de la propriété privée, en opposant les hommes entre eux, détruit la communauté humaine et rend impossible une harmonieuse coopération entre les hommes.

Dans ce système, qui refoule et étouffe chez tous les hommes le besoin essentiel d'être pleinement homme et de s'affirmer comme tel par son activité, les besoins perdent leur caractère humain.

L'objet de la production n'est pas, en effet, l'enrichissement réciproque des hommes par la satisfaction de leurs véritables besoins, mais le profit qu'elle peut procurer (1). Il en résulte une dégradation de tous les besoins subordonnés au besoin d'argent qui devient le besoin fondamental, déterminant tous les autres ; ceci se traduit par une accumulation gigantesque, de plus en plus accélérée du capital argent, qui est la loi du régime capitaliste (2).

La subordination des hommes à cette soif de profit et d'argent pousse le capitaliste, en quête de consommateurs, à provoquer chez ceux-ci des besoins artificiels, dont ils deviennent les esclaves et les victimes (3). Chez les prolétaires, qui sont pour lui une source de profit moins comme consommateurs que comme producteurs, le capitaliste s'attache à réduire au contraire au maximum les besoins, cette réduction permettant une diminution corrélative de leurs salaires. Ainsi la soif de profit détermine, au sujet des besoins, une tactique différente chez le capitaliste selon qu'il s'agit de bourgeois ou de prolétaires. Tandis qu'il spéculé sur l'augmentation et le raffinement des besoins chez les premiers, il spéculé sur l'abaissement des besoins au niveau quantitativement et qualitativement le plus bas chez l'ouvrier, ce qui

producteur sur son travail et sa production ; en même temps qu'il aliène sa propre activité, il donne à un étranger le pouvoir de s'approprier une activité qui n'est pas la sienne. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 138³⁸-139¹.

(2) Cf. *ibid.*, p. 127²⁴-29.

(3) Cf. *ibid.*, p. 127²-24.

aboutit à une déshumanisation générale des besoins dans toutes les classes de la société (1).

Tout ce qui dépasse chez l'ouvrier le besoin le plus élémentaire lui apparaît condamnable et il va jusqu'à réprover, avec Malthus la procréation comme un luxe chez lui (2).

Cette divergence d'attitude des capitalistes vis-à-vis des besoins explique les jugements contradictoires portés à leur sujet par les économistes. Tandis que les uns comme Lauderdale et Malthus recommandent le luxe et condamnent l'épargne, les autres, comme Ricardo, condamnent par contre le luxe et préconisent l'épargne. En fait, dit Marx, on ne peut recommander le luxe sans favoriser en même temps l'épargne qui seule permet l'accumulation des capitaux nécessaires au développement de l'industrie, de même que le développement de l'épargne ne peut se faire sans favoriser le luxe, sans lequel une partie de la production ne s'écoulerait pas (3).

La tendance prédominante en régime capitaliste est en réalité celle qui pousse à l'épargne. Dans ce régime, l'homme, mû par le désir d'acquérir un capital et d'en retirer un fructueux profit, épargne sur tout et fait argent de tout, même de l'amour et de la vertu (4). En compensation des sacrifices qu'il s'impose, l'épargnant vit dans l'espoir de tout pouvoir se procurer grâce à l'argent ainsi amassé, ce qui est en fait un leurre, car les vraies valeurs humaines ne peuvent s'acquérir par l'argent.

Dans leur apologie de l'épargne, les économistes vont jusqu'à prôner aux ouvriers comme un idéal, les placements à la

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 129¹⁷⁻³⁶. Marx stigmatise ainsi la déshumanisation des ouvriers par cette réduction de leurs besoins (cf. *ibid.*, pp. 128-129). « Même le besoin de grand air cesse d'être un besoin naturel chez l'ouvrier qui revient loger dans les tanières, maintenant empoisonnées par les souffles méphitiques de la civilisation, tanières qu'il n'occupe du reste qu'à titre précaire et dont il peut être expulsé à tout moment, s'il ne paie pas son loyer. La demeure lumineuse célébrée par Prométhée, dans Eschyle, comme un des grands présents par lesquels il a transformé le sauvage en homme, cesse d'être un besoin humain. L'air, la lumière, la propriété animale la plus élémentaire cessent également d'être un besoin pour l'homme. La crasse, cette corruption, cette putréfaction de l'homme, les sentines (au sens littéral du terme) de la civilisation, deviennent les éléments de sa vie... Ses sens perdent toute qualité humaine et même animale. On voit revenir les plus grossiers procédés et instruments de travail, tel le moulin que les esclaves romains actionnaient par les pieds... Non seulement l'homme n'a plus de besoins humains, mais il n'a même plus de besoins animaux. C'est ainsi que le besoin de manger chez l'Irlandais se réduit à celui de manger des pommes de terre de la plus mauvaise qualité. »

(2) Cf. *ibid.*, pp. 132²⁴⁻³³, 133³⁻¹³.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 130³²-131¹⁷.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 129³⁶-130³.

caisse d'épargne, pour les inciter à réduire plus encore leurs besoins, ceci dans un système où l'ouvrier a juste de quoi ne pas mourir de faim (1).

Cette apologie de l'épargne répond au caractère profond du régime capitaliste, qui ne reconnaît qu'un seul Dieu : l'argent.

Par la vénalité générale qu'il engendre et par la puissance qui lui est conférée, l'argent constitue, dans ce régime, le symbole de l'aliénation humaine par la domination des choses sur l'homme.

Analysant le caractère et le rôle de l'argent, Marx montre que dans le système de la propriété privée l'argent est le médiateur des échanges et par là-même des rapports entre les hommes (2). Ce rôle de médiateur lui est dévolu, parce que la marchandise, perdant en lui toute détermination qualitative, devient une simple monnaie d'échange (3).

Règnant souverainement sur les choses et les hommes et se prêtant indifféremment à tout usage, l'argent falsifie les rapports sociaux en rendant tout vénal, et en établissant par là-même entre les hommes des rapports qui font obstacle à leurs liens véritables (4).

Médiateur universel des échanges, l'argent apparaît à première vue comme un lien général entre les hommes (5); en fait il les divise et les oppose entre eux par la soif de richesses qu'il engendre et qui détruit toute véritable relation humaine. Les vraies relations entre les hommes qui devraient consister dans l'échange de valeurs humaines, l'amour étant échangé contre l'amour, la confiance contre la confiance, les productions de l'esprit et de l'art contre les productions de l'esprit et de l'art, sont falsifiées et renversées par la domination de l'argent, qui fait que les produits de l'activité humaine ne sont appréciés que comme valeurs d'échange (6).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 1303-6.

(2) Cf. *ibid.*, p. 14526-35.

(3) Cf. *ibid.*, p. 54022-30.

(4) Dans sa description des effets de l'argent, Marx cite des passages du Faust de Goethe et du Timon de Shakespeare (cf. *ibid.*, p. 146), où l'argent, sous la forme de l'or, apparaît comme une puissance maléfique et maudite. Cet aspect métaphysique de l'argent disparaît chez Marx, qui se borne à en analyser le rôle économique et social.

(5) Cf. *ibid.*, p. 14727-33.

(6) Cf. *ibid.*, p. 149. « Si l'on pose l'homme en tant qu'homme et ses rapports avec le monde comme des rapports humains, il ne peut alors échanger l'amour que contre l'amour, la confiance que contre la confiance. Si tu veux jouir de l'art, il faut que tu sois artiste, si tu veux exercer une influence sur les hommes, il faut que tu sois capable de les stimuler. Chacun de tes rapports avec les autres hommes et avec la nature doit être

Grâce à la puissance qu'il exerce sur les choses, l'argent favorise la satisfaction des faux besoins et fait par contre obstacle à celle des vrais besoins. C'est ainsi qu'il permet au riche de se procurer, du moins en apparence, de vraies valeurs humaines, talent, amour, dont il n'achète, en fait que les simulacres, tandis que le pauvre ne peut mettre ses qualités en valeur (1).

Comme il a le pouvoir de s'approprier les choses et de transmettre ce pouvoir à celui qui le possède, l'argent apparaît comme une puissance divine et il est en fait le Dieu réel de la société bourgeoise, celui en qui l'homme aliène son essence et qui le domine (2).

Le régime capitaliste engendre, en même temps que les aliénations sociales, des aliénations idéologiques : religion, philosophie idéaliste, morale, droit, qui ont pour effet de renforcer ce régime, en rendant admissibles et tolérables les aliénations sociales et en offrant aux exploités des compensations illusoire, destinées à prévenir leur révolte.

Parmi ces aliénations la plus importante est l'aliénation religieuse engendrée par l'aliénation sociale. Il y a entre l'aliénation sociale et l'aliénation religieuse une profonde solidarité ; à l'asservissement matériel des hommes à l'argent répond sur le plan théorique la sujétion religieuse. En présentant la servitude et la misère engendrées par le régime capitaliste comme un effet de la volonté divine et en offrant en compensation de celles-ci la promesse d'un bonheur dans l'au-delà, la religion renforce l'asservissement social par la soumission inconditionnelle à Dieu et contribue ainsi au maintien de ce régime (3).

La philosophie idéaliste aboutit à un résultat semblable en ramenant l'activité réelle des hommes à une activité spirituelle et en les détournant ainsi de l'action révolutionnaire.

La morale bourgeoise et le droit bourgeois jouent un rôle analogue à celui de la religion, la morale en inculquant aux exploités le respect de la propriété privée, le droit en leur inculquant le respect de l'Etat bourgeois, dont le rôle est de la défendre (4).

Les aliénations idéologiques qui complètent et renforcent les

une manifestation déterminée de ta vie individuelle, qui réponde à l'objet de ta volonté. Si tu aimes sans être aimé, si ton amour n'éveille pas l'amour, si en manifestant ta vie en tant qu'amoureux, tu ne fais pas de toi un être aimé, ton amour reste impuissant et est pour toi un malheur. » Cf. *ibid.*, p. 53111-18.

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 1474-26, 1499-28.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 14727-1488.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 913-8, 11511-19.

(4) Sur la morale bourgeoise, cf. *ibid.*, pp. 13123-1327.

aliénations sociales sont soigneusement entretenues par les classes possédantes, auxquelles elles servent d'instrument de domination et d'oppression.

Le communisme

De la critique du système capitaliste, qui fait du travail un procès constant d'aliénation, Marx conclut à la nécessité de son abolition et de son remplacement par un système communiste, comme condition nécessaire de la réhumanisation de l'homme.

La création de ce système, qui exige une transformation radicale du régime économique et social, n'est pas une simple question de théorie, mais avant tout une question de pratique. Elle ne se fera, en effet, ni de manière automatique, ni par la seule voie de la critique, mais sera l'œuvre de l'action révolutionnaire du prolétariat (1).

Ce n'est que par l'abolition radicale de la propriété privée que pourra s'établir la vraie communauté humaine, dans laquelle l'homme réalisera son être par son activité universelle et libre.

Au lieu de poser, à la manière des utopistes, la réhumanisation de l'homme comme un postulat moral, Marx la considère comme le résultat nécessaire du développement du système capitaliste, qui se détruit lui-même du fait de ses contradictions, comme l'effet d'un procès dialectique qui succède et s'oppose au procès de déshumanisation engendré par le régime de la propriété privée (2). Le système capitaliste, dans lequel l'opposition entre la pauvreté et la richesse prend la forme d'opposition entre le travail et le capital, crée lui-même les conditions de son abolition, en engendrant la lutte de classes entre la bourgeoisie et le prolétariat. Celui-ci est obligé de détruire le régime de la propriété privée, pour s'émanciper et émanciper avec lui toute la société (3).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 134. « Pour supprimer par la pensée la notion de propriété privée le concept de communisme suffit parfaitement. Par contre, la suppression effective de la propriété privée exige une action communiste réelle. Cette action sera le fait de l'histoire. Le développement dialectique de la propriété privée, dont nous savons qu'elle tend à s'abolir elle-même, constituera un long et dur procès. Nous devons considérer cependant comme un réel progrès le fait que nous avons déjà pris pleinement conscience du cours nécessaire de l'histoire et du but de son développement. »

(2) Cf. *ibid.*, p. 114. « Il est aisé de voir comment le mouvement révolutionnaire trouve sa base aussi bien réelle que théorique dans le développement de la propriété privée, de l'économie. » Cf. *ibid.*, p. 111¹⁶⁻¹⁷.

(3) Cf. *ibid.*, p. 111. « Mais tant qu'elle ne prend pas la forme d'opposition entre le capital et le travail, l'opposition entre la propriété

Par cette conception que le mouvement des rapports économiques et sociaux qui engendrent la déshumanisation de l'homme mène à sa réhumanisation, Marx accède à la conception du développement dialectique de l'histoire et par là-même au socialisme scientifique, qui lui permet de définir, en même temps que les conditions de l'abolition du régime capitaliste, le rôle révolutionnaire du prolétariat et de guider celui-ci dans son action libératrice.

Ceci l'amène à rejeter le communisme utopique, qui oppose une vision idéale de l'homme à sa déshumanisation en régime capitaliste, sans montrer comment celui-ci crée lui-même les conditions de l'émancipation humaine. Il rejette également le socialisme réformiste, dont il dénonce les efforts illusoires pour concilier les classes antagonistes. Il soutient contre ce dernier la nécessité d'abolir radicalement la propriété privée, le maintien de celle-ci, sous une forme quelconque, en particulier le maintien de la petite propriété prônée par le socialisme réformiste, impliquant celui de l'aliénation (1).

Il montre l'inefficacité de ce socialisme par l'exemple de Proudhon, qu'il met cependant encore sur le même plan que Saint-Simon et Fourier, et auquel il reconnaît le mérite d'avoir ouvert, par son analyse de la propriété privée, la voie à une critique radicale de celle-ci. Comme Proudhon n'a pas saisi les rapports entre la propriété privée et le travail aliéné, il n'a pas pu pousser à fond sa critique de l'Economie politique et a été ainsi amené à proposer des réformes insuffisantes et inopérantes (2).

Marx rejette également le communisme primitif et vulgaire qui se propose comme but, non la destruction, mais la générali-

et la privation de celle-ci ne revêt pas encore le caractère de contradiction, expression de l'opposition active qui résulte de leurs rapports. Cf. pp. 92-93. « Il résulte, de plus, du rapport entre le travail aliéné et la propriété privée, que l'émancipation de la société de la propriété privée et de servitude prend la forme politique d'émancipation de la classe ouvrière. Il ne s'agit du reste là, pas seulement de l'émancipation de cette classe. Son émancipation implique, en effet, l'émancipation de tous les hommes, parce que toutes les formes de la servitude humaine résultent des rapports qui s'établissent entre l'ouvrier et sa production et ne sont que des variantes et des conséquences de ces rapports. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 111¹⁶⁻²⁹.

(2) Cf. *ibid.*, p. 92. « L'économie politique part du travail comme élément constitutif de la production, elle n'attribue cependant rien au travail et attribue tout à la propriété privée. Soulignant cette contradiction, Proudhon s'est prononcé en faveur du travail contre la propriété privée. Pour notre part nous considérons que cette contradiction apparente exprime en fait la contradiction inhérente au travail aliéné et que l'économie politique n'a fait qu'énoncer les lois du travail aliéné. » Cf. p. 46. « Telles sont les fautes que commettent les réformateurs en détail qui

sation de la propriété privée par le partage égal de celle-ci (1).

Ce communisme veut bien supprimer le régime de la propriété privée par une répartition de celle-ci entre tous, mais cette généralisation de la propriété privée, qui fait du travail, comme en régime capitaliste, un moyen d'acquisition égoïste de richesses, et non l'expression de l'activité créatrice par laquelle l'homme affirme son humanité, loin d'abolir l'aliénation ne fait que la généraliser (2).

Cette répartition égale de la propriété privée dans le communisme vulgaire, qui répond à un appétit égoïste de biens matériels, est un effet de l'esprit envieux et niveleur, qui caractérise ce communisme (3).

Cette soif de biens matériels trouve sa forme la plus ignominieuse dans la communauté des femmes qui transforme le mariage en une prostitution générale (4). Considérant, avec Fourier, la libération de la femme comme la mesure même de l'émancipation humaine, Marx n'a pas de mots assez durs pour réprouver cet avilissement de la femme (5).

Cette tendance égalitaire et niveleuse du communisme vulgaire a pour effet un retour à la vie primitive et ascétique et, par là-même, un déclin de la civilisation. Le communisme, qui considère l'acquisition de biens matériels comme le but essentiel de la vie, étouffe en effet le développement de la personnalité humaine en faisant abstraction du talent et du besoin de culture (6).

Marx distingue une autre forme de communisme, qui vise à établir le régime communiste par une transformation de l'Etat ou par son abolition, sans voir, que l'établissement de ce régime a pour condition nécessaire, non une réforme politique, mais la suppression de la propriété privée (7).

Au socialisme réformiste et au communisme vulgaire, Marx

veulent améliorer le sort de la classe ouvrière en *augmentant* les salaires ou qui considèrent comme Proudhon que *l'égalité* des salaires constitue le but de la révolution sociale. » Cf. p. 138²⁹⁻³⁷.

(1) Dans une lettre à Ruge de septembre 1843 (Cf. M.E.G.A., t. I¹, p. 577) Marx avait déjà reproché à ce communisme de rester imprégné de l'esprit de la propriété privée.

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 111²⁹-112⁶, p. 113. « La première suppression réelle de la propriété privée sous la forme du communisme grossier n'est ainsi qu'une manifestation de l'infamie de la propriété privée, qui prétend incarner l'essence humaine. »

(3) Cf. *ibid.*, p. 112²²⁻³⁰.

(4) Cf. *ibid.*, p. 112⁶⁻¹⁹.

(5) Cf. *ibid.*, p. 113⁴⁻³⁴.

(6) Cf. *ibid.*, p. 112³¹⁻³⁷.

(7) Cf. *ibid.*, pp. 113³⁹-114⁶.

oppose le vrai communisme, qui amènera la réhumanisation de l'homme par l'épanouissement de son universelle nature.

Il conçoit le vrai communisme comme l'aboutissement de la préhistoire de l'homme qui, en même temps qu'elle l'a aliéné, a créé les conditions de la suppression de son aliénation (1).

Le vrai communisme, dont Marx indique les traits généraux, sans entrer comme les utopistes dans le détail de son organisation, remplacera le système capitaliste par un système de propriété collective, qui fera du développement de la nature universelle de l'homme l'objet de son activité. De ce fait, le vrai communisme n'est pas seulement un nouveau système de production, il représente avant tout une nouvelle organisation sociale, dans laquelle seront abolies toutes les aliénations.

Dans le vrai communisme la production se propose non la simple transformation technique du monde, mais la satisfaction de l'universalité des besoins humains, le besoin essentiel pour l'homme, devenu pleinement social, étant le besoin que chaque homme a des autres hommes, pour un mutuel enrichissement (2).

Le vrai communisme ne signifie pas, comme le communisme grossier, un retour à la vie primitive et ascétique et un renoncement à tout ce qui a été acquis au cours de l'histoire sur le plan matériel et culturel. Non seulement il conservera toutes les techniques et tous les biens créés jusqu'à lors, mais il développera à l'infini le monde humanisé par une organisation rationnelle de la production, mise au service de l'homme (3).

Cette organisation rationnelle de la production supprimera en même temps que la concurrence, la surproduction et les crises, le marché du travail, où l'ouvrier se vend comme une marchandise

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 114⁷⁻¹⁴.

(2) Cf. *ibid.*, p. 123. « On voit comment, à la place de la *richesse* et de la *pauvreté*, conçues du point de vue de l'économie politique, apparaissent l'*homme humainement riche* et la *richesse du besoin humain*. L'homme riche est en même temps celui qui a un profond *besoin* de la totalité des manifestations de la vie humaine, qui ressent ce mode de réalisation de son être comme un besoin interne, comme une *nécessité*. Non seulement la *richesse* mais aussi la *pauvreté*, sous la forme de cette nécessité, prennent, dans le socialisme, une signification humaine et par là-même sociale. Cette *pauvreté* forme le lien qui l'unit aux autres hommes, en lui faisant ressentir comme un besoin sa vraie richesse que constituent pour lui les *autres hommes*. Cette domination en moi de mon être objectif, qui est la communauté humaine, et la manifestation de celui-ci s'exprime sous la forme de *passion* qui est ici le *mode d'activité* de mon être. »

(3) Cf. *ibid.*, p. 167. « Mais l'athéisme, le communisme ne constituent pas la négation, la perte du monde créé par les hommes, de l'objectivation de ses forces substantielles, par un retour à la simplicité primitive, contraire à la nature humaine. Ils sont, au contraire, la vraie réalisation pour l'homme de son être réel. »

et la différence entre la qualité du produit fabriqué et celle de l'homme qui la fabrique. Elle donnera, par l'abolition de l'aliénation du travail et de son produit, à chaque producteur l'équivalent des valeurs matérielles et culturelles que représente sa production et assurera ainsi à chaque homme un mode de vie humain.

La consommation sera également organisée de manière rationnelle. L'appropriation ne se fera pas, en effet, dans le sens d'un accaparement de biens matériels en vue d'une possession égoïste, mais aura pour but l'enrichissement général de l'homme. Dans la répartition des biens qui seront utilisés au mieux de l'intérêt de la collectivité, il ne s'agira pas, comme dans le communisme vulgaire, d'une distribution égale pour assouvir des désirs égoïstes, mais d'une participation de tous les hommes aux valeurs matérielles et spirituelles.

Par cette organisation rationnelle de la production et de la consommation, les hommes pourront se développer librement, pleinement et harmonieusement. Il y aura en effet identité entre l'individu et la société qui, cessant d'être une organisation supérieure aux individus et de constituer par là-même une limite à leur développement, sera la sphère de plein épanouissement de leur personnalité. La propriété collective faisant disparaître, en même temps que la distinction entre le tien et le mien, l'opposition entre les individus, l'homme, libéré du désir d'exploitation et de jouissance égoïste, deviendra le produit de son travail, lui-même libéré et vivra en harmonie avec la nature, avec lui-même et avec les autres hommes.

Marx décrit ainsi ce mode nouveau de vie des hommes en régime communiste. « Supposons que nous ayons produit en tant qu'hommes véritables. Chacun de nous aurait, dans sa production, affirmé doublement et sa personnalité et celle d'autrui. 1^o Concrétisant dans ma production ma personnalité, j'aurais joui de mon activité comme expression de celle-ci et, en contemplant l'objet créé par mon travail, j'aurais goûté le plaisir de voir ma personnalité concrétisée, matérialisée en lui. 2^o J'aurais d'autre part, du fait que tu jouis du produit de mon travail en l'utilisant, conscience d'avoir satisfait, par mon travail, un besoin humain, d'avoir, par la concrétisation de mon être, satisfait le besoin d'un autre homme en lui procurant un objet répondant à celui-ci. 3^o J'aurais également le plaisir d'avoir servi, par cet objet, de médiateur entre toi-même et la communauté humaine, d'avoir complété, élargi ton propre être, d'être considéré comme

une partie intégrante de toi-même et de me sentir ainsi confirmé et dans ma pensée et dans mon action. 4^o J'aurais enfin la joie, en concrétisant mon individualité en même temps que la tienne, d'avoir réalisé, par mon activité, mon être véritable, mon être générique. Chacune de nos productions serait un miroir, dans lequel se refléteraient nos êtres et il y aurait, dans ce procès de production, réciprocité de comportement.

Considérons maintenant les divers éléments de ce procès. Mon travail libre, expression de ma vie, me permettrait de jouir de celle-ci, alors que dans le système de la propriété privée il en constitue l'aliénation ; ne travaillant, en effet, dans ce système, que pour assurer strictement ma subsistance, mon travail ne s'y confond pas avec ma vie. Affirmation, manifestation de ma vie individuelle, le travail serait l'expression de ma personnalité, ma vraie propriété, sous la forme de l'action. Dans le régime de la propriété privée mon individualité est, au contraire, à ce point aliénée que mon activité m'est odieuse, qu'elle est pour moi un tourment, car elle n'a que l'apparence d'une véritable activité et qu'au lieu de résulter d'un besoin interne, elle m'est imposée. Dans l'objet se manifeste le caractère profond de l'activité humaine, qui ne peut apparaître en lui autrement qu'elle n'est. Aussi l'objet n'est-il, dans le régime de la propriété privée, que l'expression concrète, sensible, évidente de l'aliénation de mon être, de mon impuissance (1). »

Les hommes cessant, dans le vrai communisme, de poursuivre des fins égoïstes, le désir de propriété personnelle disparaîtra et, avec lui, l'opposition entre les individus. Il se fera une union entre l'individu et la société, ce qui entraînera, par l'abolition de la division de celle-ci en classes antagonistes, la suppression des luttes de classes et de l'Etat politique, comme instrument de domination et d'oppression.

Seront en même temps transformés les rapports familiaux non, comme dans le communisme vulgaire, par la communauté des femmes, mais parce que le mariage deviendra une union d'êtres libres, qui trouveront en lui un réciproque enrichissement (2).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 546-547.

(2) Cf. *ibid.*, p. 113. « C'est dans ses rapports avec la femme, devenue la proie et l'objet de la concupiscence collective, que se manifeste l'infinie dégradation de l'homme... Le rapport entre l'homme et la femme montre dans quelle mesure l'homme s'est humanisé, car il constitue le rapport humain le plus naturel... Ce rapport montre dans quelle mesure le prochain est devenu pour l'homme un besoin et par là-même dans quelle mesure l'homme est devenu dans son existence individuelle, un être social. »

N'aliénant plus ses forces dans les objets qu'il crée, l'homme se retrouvera dans le produit de son travail. Par la concrétisation de son être dans la production, la nature, cessant d'être pour lui un monde extérieur et étranger, s'humanisera et l'homme, devenant pleinement social en s'enrichissant par son travail des œuvres des autres hommes, en même temps qu'il les enrichit par les siennes, se réconciliera avec lui-même et avec la collectivité.

La réhumanisation de l'homme exigeant la suppression de toutes les aliénations, non seulement les aliénations matérielles mais aussi les aliénations idéologiques en particulier la religion, seront abolies dans la société communiste. La suppression de la servitude matérielle, à laquelle le régime de la propriété privée soumet l'homme, s'accompagnera de la suppression de la servitude spirituelle à laquelle le soumet la religion, la première sera l'œuvre du communisme, la seconde celle de l'athéisme qui, par la négation de Dieu, donne à l'homme conscience de sa vraie nature (1).

En même temps que l'aliénation religieuse seront abolies l'aliénation morale et l'aliénation juridique ; la morale et le droit bourgeois seront, en effet, remplacés par une morale nouvelle et par un droit nouveau répondant à la vraie nature de l'homme.

Dans la société communiste, où l'homme deviendra pleinement social, il n'y aura plus d'opposition entre l'essence et l'existence, entre le sujet et l'objet. En s'objectivant dans la nature qui devient, par là-même, humaine, l'homme retrouvera, en effet, dans son objet, son être véritable, son être social, en sorte qu'il se réalisera une unité organique entre le sujet et l'objet et que l'essence de l'homme se confondra avec son existence.

Dans le communisme, qui fait ainsi de la nature une réalité humaine et de l'homme la mesure du monde, Marx voit la pleine

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 115. « La suppression positive de la propriété privée du fait de l'appropriation par l'homme de son être, de sa vie, implique ainsi la suppression réelle de toutes les aliénations et, par là-même, la libération de l'homme de la religion, de la famille bourgeoise et de l'État, par son accès à une existence humaine, c'est-à-dire sociale. L'aliénation religieuse s'opère dans le domaine de la conscience, tandis que son aliénation matérielle, économique est celle de sa vie réelle ; la suppression de l'aliénation humaine implique ainsi celle de ces deux formes d'aliénation. » Cf. également *ibid.*, pp. 167²-168²⁸. L'abolition de la religion ne peut être, pour Marx, l'effet d'un simple procès de pensée, car elle exige l'abolition de son fondement réel, du système de la propriété privée. Aussi critique-t-il l'athéisme purement théorique, qui ne vise pas à une transformation effective du monde. Cf. *ibid.*, p. 115. « La philanthropie de l'athéisme n'est tout d'abord qu'une philanthropie philosophique, abstraite, celle du communisme vise au contraire, de manière immédiate, à une action effective sur le monde. »

réalisation de l'humanisme : « Le communisme, en tant qu'appropriation réelle par l'homme et pour l'homme de son être par l'abolition effective de la propriété privée et de l'aliénation humaine, constitue le retour total de l'homme à lui-même en tant qu'être social, retour qui s'accomplit par l'appropriation consciente de toutes les richesses qu'il a créés au cours de l'histoire. Ce communisme qui est à la fois la pleine « naturalisation » de l'homme par la concrétisation de son être dans la nature et l'entière « humanisation » de la nature, donne la solution réelle du conflit qui oppose l'homme à la nature et aux autres hommes et de la contradiction qui oppose le caractère objectif de la concrétisation de l'être humain au caractère subjectif de son activité, la liberté à la nécessité, l'individu à l'espèce humaine. Il est la solution de l'énigme de l'histoire et a conscience d'en être la solution (1). »

La « Praxis » et l'élaboration de la conception matérialiste du monde

Par son analyse du système capitaliste et du communisme, Marx arrivait à une conception nouvelle de l'histoire considérée sous la forme du développement dialectique des rapports économiques et sociaux.

Cette analyse, qui l'amenait à comprendre l'importance déterminante du développement de la production dans la transformation des sociétés et par là-même dans le déroulement de l'histoire, déterminait un changement radical dans sa conception du monde.

Ce changement était axé sur le rôle capital qu'il attribuait maintenant au travail, à l'activité pratique, à la « praxis » dans la vie humaine. L'étude approfondie du travail aliéné et de son rôle dans le régime capitaliste, qui lui montrait de plus en plus clairement l'importance décisive du travail dans le développement économique et social, l'amenait à remplacer, comme conception centrale, l'idée d'aliénation par celle de « praxis ».

L'idée d'aliénation, qui lui permettait de dénoncer le caractère inhumain du régime capitaliste et d'en analyser les contradictions s'avérait, en effet, moins apte que le concept de « praxis » à servir de base à l'élaboration d'une nouvelle conception du monde, comme idéologie du prolétariat révolutionnaire. Non seulement, en effet, la conception de l'aliénation, en lui faisant rejeter la théorie de la valeur de Ricardo, l'empêchait d'accéder,

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 114.

comme il devait le faire plus tard, par le développement de cette théorie, à la véritable notion de valeur et à la notion de plus-value, qui permettaient de bien mieux comprendre la formation de la propriété privée, les contradictions du régime capitaliste et l'exploitation de l'ouvrier dans ce régime, mais elle conduisait, par l'opposition qu'elle établissait entre l'homme « aliéné » englobant toutes les classes sociales en régime capitaliste et l'homme « véritable » à une conception générale de l'homme encore assez proche de la notion feuerbachienne, conception qui atténuait et voilait les oppositions et les luttes de classes.

De la notion de « praxis » c'est-à-dire de l'idée que le développement de la production détermine celui de la société et par là-même le cours de l'histoire, Marx dégagait une conception matérialiste, dialectique et historique du monde qu'il précisait et approfondissait par un double dépassement de Hegel et de Feuerbach.

Critique de Feuerbach et de Hegel

Après être parti dans sa critique de l'Economie politique et du système capitaliste de la conception hégélienne de l'homme, Marx critique Hegel en s'appuyant sur la notion de « praxis », qu'il dégagait de son analyse de ce système.

Dans sa critique de la Philosophie du Droit de Hegel, faite en 1843, il en avait bien dénoncé le caractère idéaliste, mais n'avait pas procédé, comme il le fait dans les *Manuscrits d'Economie politique et de Philosophie*, à une critique générale et fondamentale de l'idéalisme hégélien (1).

Il fait précéder cette critique d'une critique des Jeunes Hégéliens qui, à l'exception de Feuerbach, n'ont pas réussi, dit-il, à se dégager de la philosophie de Hegel. faute de n'avoir

(1) Cf. K. MARX, *Le Capital*, Paris, Editions Sociales 1946. Postface de la deuxième édition allemande, p. 29. « Ma méthode dialectique, non seulement diffère fondamentalement de la méthode hégélienne mais elle lui est diamétralement opposée. Pour Hegel le mouvement de la pensée, dont il fait un sujet indépendant sous le nom d'Idée, est l'élément créateur du réel, qui n'en est que la manifestation extérieure. Pour moi, au contraire, l'élément spirituel n'est que le reflet de l'élément matériel transposé dans le cerveau humain. J'ai dénoncé le côté mystificateur de la dialectique hégélienne, il y a près de 30 ans, alors qu'elle était encore à la mode... Ce côté mystificateur de la dialectique hégélienne n'empêche pas Hegel d'avoir été le premier à exposer les lois générales du développement dialectique. Chez lui la dialectique repose sur la tête, il suffit de la remettre sur ses pieds pour en découvrir, derrière l'aspect mystificateur, les éléments rationnels. »

pas procédé à une critique de sa dialectique (1). Ils se sont contentés en effet, d'isoler certains éléments de cette philosophie, pour en faire la base de leurs doctrines.

C'est ainsi que D. F. Strauss a fait de la « substance », c'est-à-dire de la nature considérée de manière abstraite, le principe de sa philosophie, tandis que B. Bauer fondait la sienne sur la « Conscience de soi » c'est-à-dire sur l'homme réduit à l'état d'abstraction (2).

Incapable de dépasser l'idéalisme hégélien, B. Bauer l'a poussé jusqu'à la caricature, en remplaçant l'Idée hégélienne, qui unissait en elle le sujet et l'objet, par la conscience universelle, qui s'oppose sans cesse au monde, à la « substance », qui n'est que son expression imparfaite et qu'elle abolit à mesure qu'elle la crée. B. Bauer réduit en fait cette opposition entre la conscience universelle et le monde à l'opposition entre la critique pure, incarnation de la conscience universelle et le peuple, la « masse » et ramène, à cette opposition tout le développement de l'histoire (3).

Parmi les Jeunes Hégéliens, Feuerbach est le seul qui ait dépassé la philosophie hégélienne et avec elle toute philosophie idéaliste, en prenant vis-à-vis d'elle une position de critique (4).

Comme Marx se fonde, aussi bien dans sa critique de Hegel que dans l'élaboration de sa nouvelle conception du monde, dans une assez large mesure sur les principes fondamentaux de la philosophie de Feuerbach, dont il fait encore le plus grand éloge, il est nécessaire de faire un court exposé des traits généraux de

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 3422-3535.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 1508-1517.

(3) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 151. « Même après que Feuerbach, dans ses « Thèses » des *Anecdota*, puis, de manière plus explicite, dans la *Philosophie de l'avenir*, eut opéré en principe le renversement de l'ancienne dialectique et de l'ancienne philosophie, cette Critique (de B. Bauer A. C.) incapable de réaliser ce renversement qu'elle voyait se faire sans elle, se proclamant Critique pure, absolue, parvenue à la pleine conscience d'elle-même, réduisait, dans son orgueil spirituel, tout le développement de l'histoire au rapport qu'elle établissait entre le monde — qualifié par elle de « masse » — et elle-même et ramenait toutes les oppositions à l'opposition entre sa propre sagesse et la stupidité du monde. Proclamant sans arrêt son excellence par opposition au crétinisme de la « masse », elle annonçait l'approche du Jugement dernier, où, faisant face à l'humanité décadente, elle distribuerait à chacun l'attestation de sa pauvreté d'esprit, pour s'isoler ensuite des hommes et du monde, se contentant d'exhaler de temps en temps de ses lèvres sarcastiques, le rire méprisant des Dieux de l'Olympe. Cette Critique qui incarne par ses attitudes grotesques l'idéalisme jeune hégélien moribond, ne s'est même pas avisée, qu'il était nécessaire pour elle de s'expliquer avec la dialectique hégélienne, dont elle est issue, ainsi qu'avec la dialectique de Feuerbach. »

(4) Cf. *ibid.*, pp. 348-22, 15138-15238.

cette philosophie, pour voir dans quelle mesure Marx s'inspire d'elle et dans quelle mesure il la dépasse déjà (1).

Penseur progressiste bourgeois, Feuerbach avait développé la critique antireligieuse des philosophes du XVIII^e siècle et étendu cette critique à la philosophie idéaliste. Cette philosophie repose, disait-il, comme la religion, sur une interversion du sujet et de l'attribut, qui fait de l'Idée un être divin et de l'homme sa création, et elle engendre, par là-même, comme la religion, l'aliénation de l'homme.

A l'opposé de la philosophie idéaliste, Feuerbach considérait que l'esprit est non l'élément créateur, mais le produit de l'homme et que l'homme concret, conçu dans ses rapports avec la nature et avec les autres hommes constitue le principe de toute véritable philosophie. Renversant ainsi le rapport idéaliste entre l'être et la conscience, en faisant de l'être le sujet et de la conscience l'attribut, il opposait à la philosophie idéaliste une conception matérialiste du monde.

Restant attaché au régime capitaliste, au système de la propriété privée, Feuerbach, ne pouvant dépasser les limites et l'horizon de la pensée bourgeoise, n'arrivait pas à remplacer l'idéalisme par un matérialisme conséquent, répondant aux exigences de la pensée révolutionnaire. De là les limites et les défauts de son matérialisme, qui tiennent essentiellement à ce qu'il concevait les relations humaines, non comme des rapports sociaux déterminés par les luttes de classes, mais comme des relations générales de l'homme avec la nature et avec les autres hommes, considérés sous un aspect socialement indifférencié.

Il soulignait bien le caractère concret de l'homme, de la nature et des relations humaines, mais, comme il ne considérait pas la vie humaine du point de vue de la « praxis », de l'activité révolutionnaire, qui transforme l'homme en même temps que la

(1) On ne peut parler, d'une manière générale, des rapports entre Marx et Feuerbach, parce que l'attitude de Marx vis-à-vis de Feuerbach a beaucoup changé au cours de l'évolution de sa pensée. Au début il apprécie surtout en Feuerbach sa réfutation de la religion sur la base du matérialisme (M.E.G.A. t. I¹, pp. 174-175). Quand, après la suppression de la Gazette rhénane, la question des rapports entre l'Etat et la société se pose à lui et qu'il essaie de résoudre cette question par une critique de la Philosophie du Droit de Hegel, il part, dans celle-ci, de la critique faite par Feuerbach de la philosophie idéaliste et de sa conception de l'aliénation, tout en reprochant à Feuerbach de ne pas avoir appliqué sa théorie à l'étude de questions politiques et sociales (cf. M.E.G.A. I, t. I², p. 308. Lettre de Marx à A. Ruge, 13 mars 1843). Devenu communiste, il dépasse définitivement Feuerbach par l'élaboration du matérialisme dialectique et historique, dont il fait un premier exposé dans les *Manuscrits d'Economie politique et de philosophie*.

nature, il était amené à voir dans l'homme un être sensible et contemplatif et dans la nature un objet non pas d'action, mais de contemplation.

Sa position bourgeoise, antirévolutionnaire, explique en même temps que sa conception de l'homme et de la nature, le caractère de son matérialisme qui n'étant ni dialectique, ni historique, reste idéaliste pour tout ce qui touche aux questions sociales.

L'appropriation théorique et pratique du monde par l'homme lui paraît relever de deux points de vue différents. Il considère la position théorique de l'homme vis-à-vis de son objet comme l'attitude qui répond à sa vraie nature et il condamne par là-même la position pratique, déterminée par le souci de satisfaire des besoins matériels, qui ne permet pas de prendre, vis-à-vis des objets une attitude désintéressée. Récusant ainsi la « praxis », dans laquelle l'homme, agissant de manière utilitaire, ne peut s'approprier véritablement les objets, dont il ne pénètre pas l'essence et, méconnaissant son rôle dans le développement de l'histoire, Feuerbach est amené à transposer les questions sociales sur un plan idéaliste et à leur donner une solution utopique, sous la forme d'un « humanisme » reflétant les tendances moralisantes du XVIII^e siècle.

Cette solution utopique des questions sociales se manifeste en particulier dans sa conception du problème, primordial à ses yeux, de la religion et de l'aliénation qu'elle engendre. Partant de la conception idéaliste d'une vie humaine conforme à la « vraie » nature de l'homme, il pense que la réalisation de cette vie est rendue impossible dans la société présente, du fait de l'aliénation de l'essence humaine. Comme il ne voit ni les vraies causes de l'aliénation, ni la véritable nature de celle-ci, il la ramène à l'aliénation religieuse et, considérant celle-ci en dehors des rapports sociaux, il pense qu'elle peut être abolie par la voie spirituelle, par l'éducation des hommes.

Eliminant la « praxis », l'action révolutionnaire, Feuerbach aboutit à une conception du monde qui, n'étant ni dialectique ni historique, ne présente aucun germe de développement et de progrès, celui-ci se limitant au postulat que l'homme doit réaliser son essence humaine. L'homme et la nature constituent bien chez lui deux éléments différents, mais, comme il n'y a pas entre eux de rapport dialectique, leurs relations n'ouvrent pas de voie à un véritable progrès, et l'on voit se perdre chez lui tous les éléments féconds de la philosophie et de la dialectique hégéliennes.

Ceci devait amener Marx à s'éloigner de plus en plus de Feuerbach dans l'élaboration de sa nouvelle conception du monde.

Interprète des aspirations du prolétariat révolutionnaire, ce qui importait à Marx ce n'était pas seulement la transformation de la conscience humaine, c'était avant tout l'abolition de la société capitaliste, cause de la déshumanisation des hommes, en particulier des prolétaires. Mettant ainsi au premier plan l'action révolutionnaire, il rejette la conception feuerbachienne de l'homme considéré comme un être contemplatif, socialement indifférencié ; il voit en lui un être social, appartenant à une classe définie et dont la vie est déterminée par l'ensemble des rapports économiques et sociaux. Aussi s'attache-t-il moins à étudier l'essence générale de l'homme, que les lois du développement social, dont il voit déjà qu'il est déterminé par celui de la production.

L'humanisme moralisant de Feuerbach est, de ce fait, remplacé chez lui, par une conception nouvelle du mouvement de l'histoire, au cours duquel l'homme réalise son être. Ceci donne à la question de l'aliénation un sens nouveau et une portée nouvelle. L'aliénation apparaît, en effet, chez Marx comme un phénomène essentiellement social, dont l'abolition nécessite une transformation profonde de la société. Par ailleurs Marx ne considère pas, contrairement à Feuerbach, l'extériorisation de l'essence humaine uniquement sous la forme de l'aliénation ; il voit principalement en elle la concrétisation des forces créatrices de l'homme et lui attribue de ce fait, un caractère positif, cette concrétisation ne prenant la forme d'aliénation que dans des circonstances historiques déterminées.

Tout en se distinguant ainsi déjà profondément de Feuerbach, Marx ne soumet cependant pas encore sa philosophie à une critique aussi approfondie qu'il ne le fait pour celle de Hegel. Cela tient à ce que, à ce stade du développement de sa pensée, il s'appuyait encore en partie sur les éléments fondamentaux de la philosophie de Feuerbach, pour lequel il professait encore la plus haute estime (1) et qu'il élaborait seulement les principes d'une

(1) Cf. Lettre de Marx à L. Feuerbach du 11 août 1844, publiée dans *Probleme des Friedens und des Sozialismus*, Berlin, 1958, fascicule 2, p. 9 : « Je me réjouis de trouver l'occasion de vous exprimer toute l'estime et aussi — permettez-moi ce mot — toute l'affection que j'ai pour vous. Votre *Philosophie de l'avenir* et votre *Essence de la foi* ont, malgré leur petit format, plus de poids que tout l'ensemble de l'actuelle littérature allemande. Vous avez donné dans ces deux écrits — je ne sais si c'est à dessein — une base philosophique au socialisme et les communistes les ont immédiatement interprétés dans ce sens. En posant en principe l'union de l'homme avec les autres hommes, fondée sur leur différenciation, en faisant descendre du ciel sur la terre le concept d'espèce humaine dépouillé de toute abstraction, n'avez-vous pas exprimé l'essence même du concept de société ? » Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 34. « C'est de Feuerbach que date la critique positive de l'homme et de la nature. C'est

philosophie nouvelle qui allait lui permettre de dépasser définitivement la doctrine feuerbachienne. Ce n'est que quelques mois plus tard, après l'établissement des principes fondamentaux du matérialisme dialectique et historique, qu'il se rendit clairement compte de la différence profonde qui séparait leurs conceptions et exposa cette différence de manière lapidaire dans ses onze thèses sur Feuerbach.

Dans les *Manuscripts d'Economie politique et de Philosophie*, Marx souligne que le défaut capital de Feuerbach vient de ce qu'il a rejeté la dialectique de Hegel, sans voir que Hegel a montré, le premier, de façon il est vrai encore spéculative et abstraite, que le développement dialectique est la forme que revêt tout mouvement du réel (1).

Il lui reconnaît par contre le mérite d'avoir pris une attitude critique vis-à-vis de la philosophie hégélienne et d'avoir dépassé la philosophie idéaliste, en montrant que le fondement de cette philosophie n'est pas l'homme concret, mais l'abstraction de celui-ci, l'Esprit, qui y joue le même rôle que Dieu dans la religion et qui est, comme Dieu, le produit de l'aliénation humaine (2). Il lui reconnaît également le mérite d'avoir opposé à la fausse notion hégélienne d'un positif qui n'est que le résultat illusoire de la négation de la négation, la conception d'un positif qui, reposant sur la certitude sensible, a son fondement en lui-même (3).

Par son renversement de la philosophie idéaliste, Feuerbach a ouvert la voie au vrai matérialisme et à la science véritable, en faisant de l'homme, conçu dans ses rapports avec la nature et avec les autres hommes, le fondement de la philosophie (4).

C'est en s'inspirant de la critique feuerbachienne de la philosophie idéaliste et en se fondant sur la conception de la « praxis » qu'il dégagait de son analyse du développement économique et social, que Marx entreprend une critique fondamentale de la philosophie et de la dialectique de Hegel qui lui permet de préciser sa nouvelle conception du monde. Comme il développe celle-

sans bruit, mais de manière d'autant plus sûre, profonde, large et durable que les écrits Feuerbach exercent leur action. Ce sont les seuls, depuis la Phénoménologie et la Logique de Hegel, qui aient un véritable contenu théorique révolutionnaire. » Cf. *ibid.*, p. 151. « Feuerbach est le seul qui ait pris une sérieuse position critique vis-à-vis de la dialectique de Hegel et qui ait fait de vraies découvertes dans ce domaine ; c'est lui qui a vraiment dépassé la vieille philosophie. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 152³⁹⁻⁴³.

(2) Cf. *ibid.*, p. 152³⁻⁷.

(3) Cf. *ibid.*, p. 152¹²⁻³¹.

(4) Cf. *ibid.*, p. 152⁸⁻¹¹.

ci par opposition à la philosophie de Hegel, il apparaît nécessaire d'exposer brièvement les traits généraux de cette philosophie (1).

Hegel avait résolu sur un plan idéaliste, le problème essentiel qui se posait à la fin du XVIII^e siècle du passage d'une conception dualiste du monde, qui opposait l'esprit à la matière, l'homme à la nature, à une conception organique, en considérant l'histoire comme le procès d'autocréation de l'homme. Dans l'élaboration de cette nouvelle conception du monde, Hegel empruntait aux économistes anglais, en particulier à Adam Smith, la notion que le travail joue comme élément créateur des richesses, un rôle déterminant dans la formation et l'évolution des sociétés. Elargissant cette conception, il en dégagait l'idée que l'activité humaine constitue l'élément révolutionnaire qui détermine, par la transformation de l'homme et de la nature, le cours de l'histoire.

Ramenant celle-ci à un procès d'autocréation de l'homme par la transformation de la nature, il montre que la nature, en devenant progressivement l'œuvre de l'homme, cesse d'être pour lui quelque chose d'extérieur et d'étranger et qu'il se réalise ainsi graduellement une union profonde de l'homme et de la nature, du sujet et de l'objet.

Du fait de l'état arriéré de l'Allemagne et du développement insuffisant des sciences naturelles et sociales, Hegel était amené à

(1) On ne peut, comme pour Feuerbach, considérer d'une manière générale les rapports entre Marx et Hegel, parce que la position de Marx vis-à-vis de Hegel a également beaucoup varié au cours du développement de sa pensée. Avant sa participation au mouvement Jeune-Hégélien, il apprécie dans la philosophie hégélienne son caractère réaliste, qui l'oppose à la philosophie romantique. Devenu Jeune Hégélien, il emprunte à Hegel principalement sa conception de l'Etat qui règle, en tant qu'incarnation de l'Esprit du Monde, la marche de la société et le cours de l'Histoire, aussi l'œuvre capitale de Hegel est-elle alors pour lui la Philosophie du Droit. Devant l'aggravation incessante de la politique réactionnaire de l'Etat prussien, Marx perd sa croyance dans le caractère rationnel de l'Etat et dans son rôle régulateur du développement social. S'orientant vers un démocratisme social, il précise ses conceptions nouvelles par une critique de la Philosophie du Droit de Hegel. Il montre, par une application de la doctrine de Feuerbach, que Hegel, renversant les rapports entre le sujet et l'attribut, fait de l'Etat l'élément régulateur de la société, alors qu'il est en réalité créé par elle. On le voit par l'exemple de la société bourgeoise, dans laquelle l'homme ne peut réaliser son être et qui engendre par opposition à elle l'Etat politique, dans lequel l'homme mène, de manière illusoire, une vie collective, conforme à son essence. Devenu communiste et prenant conscience que le développement économique détermine le développement politique et social, Marx, s'inspirant non plus de la « Philosophie du Droit » de Hegel mais de la *Phénoménologie de l'Esprit*, critique, à l'aide de la conception hégélienne de l'autocréation de l'homme, l'Economie politique et le système capitaliste, tout en reprochant à Hegel d'avoir idéalisé et mystifié ce procès d'autocréation.

donner à cette conception un caractère idéaliste, en spiritualisant l'homme et la nature.

Sous l'influence de ses études historiques et économiques, il s'efforçait cependant de rattacher le procès d'autocréation de l'homme, ainsi spiritualisé, à son développement réel, tel qu'il s'est déroulé dans l'histoire. Cet essai de relier le développement spirituel au développement historique concret explique le rôle fondamental que jouent, dans sa philosophie, les concepts concrets, censés contenir effectivement l'essentiel du réel.

La réduction de l'ensemble du réel, englobant la vie de l'homme et celle de la nature aux concepts concrets, qui constitue le trait caractéristique de sa philosophie, était déterminée par le fait que Hegel ne pouvait expliquer le développement de la réalité concrète, en la réduisant à des concepts abstraits, mais que ce développement devenait explicable, du moment que celle-ci était ramenée à des concepts concrets.

Cette réduction de la réalité à des concepts concrets explique le caractère à la fois logique et historique de la philosophie de Hegel. Comme il ne peut cependant y avoir pour la philosophie idéaliste de réalité véritable en dehors de l'Esprit, le monde n'a pas chez Hegel d'existence réelle en soi, il n'est que l'extériorisation de l'Esprit qui, en prenant progressivement conscience que le monde est son œuvre, retrouve en lui son essence.

Le procès d'autocréation de l'homme devient ainsi, dans la philosophie de Hegel, celui du développement de l'Esprit. L'homme étant réduit à la conscience et la nature à l'objet de la conscience, les rapports entre l'homme et la nature sont ramenés à ceux qui s'établissent entre la conscience et son objet.

Le procès d'autocréation de l'homme, ramené au développement des rapports entre la conscience et son objet, constitue le thème central de l'œuvre fondamentale de Hegel, de la *Phénoménologie de l'Esprit*, où il décrit les transformations qui s'opèrent dans l'Esprit au cours de son développement.

Au début l'Esprit, sous la forme de conscience sensible, ne se distingue pas de la réalité concrète immédiate. En se dégageant de celle-ci et en s'opposant à elle, il prend la forme de Conscience de soi. Il dépasse enfin ce stade de son développement en se rendant compte que la réalité objective n'a pas d'existence véritable en dehors de lui et qu'il en constitue l'essence. Il se transforme alors en Esprit absolu, qui, considérant les déterminations objectives comme des aspects, des moments de lui-

même et se rendant ainsi compte qu'il se confond avec son objet, devient sujet-objet.

A cette analyse du développement de l'Esprit par l'assimilation progressive du réel, qui n'est que l'expression idéalisée de la conquête de la nature par l'homme au cours de l'histoire, succède, dans la Logique, la description du développement dialectique des concepts jusqu'à l'Idée absolue qui devient, en tant que sujet-objet, créatrice du réel. Après s'être extériorisée dans la nature, qui constitue sa négation, l'Idée absolue prend progressivement conscience d'elle-même au cours de son développement dans l'histoire ; l'aboutissement de celle-ci est la Philosophie de l'Esprit, qui marque le retour à elle-même de l'Idée absolue, enrichie de la prise de conscience de tout ce qu'elle renfermait en puissance.

Le développement de l'Esprit par la reconnaissance de celui-ci dans son objet, auquel Hegel ramène le procès d'autocréation de l'homme exige que l'Esprit ne soit pas aliéné, ne devienne pas étranger à lui-même dans l'objet. Ceci se réalise dans la philosophie de Hegel par le fait que l'objet étant spiritualisé et réduit à un concept, l'Esprit se retrouve nécessairement en lui.

Appliquant les conditions du développement de l'Esprit au développement de l'homme dans la société, Hegel pense que, de même que l'Esprit ne doit pas être aliéné dans son objet, l'homme ne doit pas être aliéné dans le produit de son travail. Il estime que c'est là le cas dans la société bourgeoise, où l'homme, qu'il ne considère qu'en qualité de propriétaire, ne peut être aliéné dans le produit de son activité qui, par définition même, lui appartient. L'homme, dit-il en tant que personnalité, est mû par le désir de s'approprier les objets de son activité. Cette appropriation, excluant toute appropriation par autrui, a nécessairement le caractère de propriété privée, d'où la justification par Hegel de la société bourgeoise fondée sur celle-ci.

L'étude de l'économie politique lui avait bien fait entrevoir les effets inhumains du régime capitaliste et il se rendait compte, qu'avec le développement de l'industrie, la richesse des classes possédantes augmentait en même temps que s'aggravait la misère de la classe ouvrière. De cette constatation il ne concluait cependant pas à une condamnation du système capitaliste, dans lequel il voyait au contraire un mode rationnel de développement économique et social.

Laissant en dehors de ses considérations les crises et les luttes de classes, il pensait que les effets de la concurrence entre les

propriétaires devaient être palliés par l'intervention de l'Etat qui, en tant que représentant de l'intérêt général a pour mission de régler le développement rationnel de la société.

Mystifiant la lutte de classes, il réduisait l'opposition entre la bourgeoisie et le prolétariat à l'attitude différente prise par le maître et le serviteur vis-à-vis du travail et de son produit. Comme le serviteur objective son être par le travail en façonnant la matière, Hegel jugeait son mode de vie supérieur à celui du maître qui, se contentant de jouir du produit du travail sans participer à la production, est inférieur, sur le plan humain, au serviteur, bien que celui-ci lui soit subordonné (1).

Cette mystification de la question sociale transformée en un processus psychologique d'une prise de conscience de l'homme de son être par le travail, qui faisait paradoxalement du serviteur le vrai possesseur de l'objet produit, n'empêchait pas Hegel de se rendre compte que, par suite de l'opposition entre les riches et les pauvres, il se créait une classe révolutionnaire qui menaçait la société. Cependant, loin de penser à un règlement de la question sociale par la suppression de la misère, Hegel ne songeait qu'à la manière dont la société et l'Etat pourraient être protégés contre la montée de cette classe révolutionnaire, qu'il qualifiait de « populace », à cause de son esprit de révolte.

Malgré son caractère idéaliste et mystificateur, la philosophie de Hegel offrait à Marx d'importants éléments pour l'élaboration de sa doctrine, en particulier la conception du développement dialectique du réel et de l'autocréation de l'homme par son travail. Il ne pouvait cependant utiliser ces éléments qu'après leur démystification par une critique approfondie de cette philosophie. Cette critique porte essentiellement :

a) sur la réduction de l'homme, de la nature et de leurs rapports à la conscience, à l'objet de la conscience et aux relations qui s'établissent entre la conscience et son objet.

b) sur la mystification de l'activité humaine ainsi spiritualisée, qui permet à Hegel de ramener l'Histoire à un développement de la pensée.

c) sur la mystification de la dialectique transformée en une dialectique idéaliste en un enchaînement de concepts.

Dans cette critique, qui se rapporte essentiellement à la *Phénoménologie de l'Esprit* (2), Marx reconnaît tout d'abord à

(1) Cf. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, Stuttgart, 1927, pp. 148-158.

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 153. « Il faut commencer par *Phénoménologie de l'Esprit* qui est le lieu d'éclosion de la philosophie hégélienne

Hegel le grand mérite d'avoir montré que l'homme se crée lui-même par la concrétisation de son être et par la suppression du caractère étranger, aliéné que prend tout d'abord cette concrétisation et d'avoir ainsi fourni, sous un aspect mystifiant, les éléments d'une véritable critique de la société (1).

En concevant le travail comme l'essence de l'homme, Hegel s'est placé sur le plan des économistes modernes, mais il a, comme ceux-ci, le défaut de n'en avoir considéré que le côté positif et d'en avoir négligé l'aspect négatif de travail aliéné, qu'il supprime par la spiritualisation de l'activité humaine dans laquelle l'homme ne peut être aliéné (2).

Du fait de la spiritualisation de l'homme, de la nature et de l'activité humaine, le développement de l'homme se transforme en un développement de l'esprit et l'histoire en un développement de concepts (3).

Cette réduction de l'histoire au développement de la pensée, caractérise la philosophie hégélienne. Elle constitue une Logique qui, après avoir montré la formation de l'esprit spéculatif, expose comment cet esprit se réalise en s'extériorisant dans la nature et

et qui donne l'explication de son secret. » Cf. *ibid.*, p. 153¹³⁻³⁴. Résumé de la *Phénoménologie de l'Esprit*, par Marx.

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 156. « Ce qui fait la grandeur de *Phénoménologie* de Hegel et de son résultat final, la dialectique de la négativité considérée comme élément moteur et créateur, c'est que Hegel conçoit l'auto-création de l'homme comme un procès, son objectivation par la concrétisation de son être sous forme d'aliénation et de suppression du caractère aliéné de cette concrétisation, qu'il saisit ainsi l'essence du travail et conçoit l'homme concret et vrai parce que réel, comme le résultat de son propre travail. Le comportement réel, actif de l'homme, comme être générique, la manifestation de son essence comme essence humaine, n'est possible que par la concrétisation de toutes ses forces — concrétisation qui n'est elle-même possible que par la coopération de tous les hommes, que comme résultat de l'histoire — ainsi que par le fait que l'homme se comporte vis-à-vis de ses propres forces comme vis-à-vis d'objets extérieurs à lui, ce qui ne peut se faire tout d'abord que sous la forme d'aliénation.

La *Phénoménologie* constitue une analyse critique, à vrai dire voilée, obscure et mystifiante (de l'homme. A. C.). Dans la mesure où elle analyse l'aliénation de l'homme — même si celui-ci n'y apparaît que sous la forme d'esprit — elle contient implicitement tous les éléments d'une vraie critique, éléments qui y sont préparés et élaborés d'une manière qui dépasse déjà souvent de beaucoup le point de vue de Hegel. C'est ainsi que les divers chapitres sur « la conscience malheureuse », sur la « conscience honnête », sur la lutte entre la « conscience généreuse et la conscience infâme » contiennent, sous une forme mystifiante, les éléments d'une critique de la religion, de l'Etat, de la vie civile, etc. »

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 157. « Hegel se place au point de vue des économistes modernes. Il conçoit le travail comme le moyen par lequel l'homme réalise son essence, mais il n'en considère que le côté négatif. »

(3) Cf. *ibid.*, p. 167¹⁰⁻¹⁹.

dans l'histoire humaine ; elle aboutit au savoir absolu, dans lequel l'Esprit ayant pris pleinement conscience de lui-même, mène une existence conforme à son essence (1).

Dans la Logique, que Marx qualifie d'argent de l'Esprit, c'est-à-dire d'élément dans lequel toute réalité se résout et perd, comme dans l'argent, son être particulier et sa signification particulière en se transformant en abstraction, le seul élément positif est la pensée faisant abstraction de tout élément réel (2).

Le monde concret étant transformé en un monde de la pensée, l'extériorisation des forces vitales de l'homme, la concrétisation de son être c'est-à-dire l'ensemble de l'activité pratique de l'homme s'opère sous la forme et dans le cadre de la pensée. De ce fait l'histoire du monde se réduit à l'histoire de la pensée (3), ce qui explique que Hegel, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* ne décrit pas l'autocréation de l'homme réel, mais celle de l'esprit, dont l'aboutissement est l'Idée absolue, qui en tant que sujet-objet devient créatrice du monde.

Dans le monde de la pensée, où l'activité de l'homme s'exerce sous la forme d'activité spirituelle, l'homme, en tant que sujet pensant est ramené à la Conscience de soi, la Nature à l'objet de la conscience et les rapports entre l'homme et la nature aux rapports qui s'établissent entre la conscience de soi et son objet (4).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 153-154. « L'*Encyclopédie* de Hegel, qui commence avec la Logique, avec la pensée purement spéculative et qui se termine avec le savoir absolu, avec l'esprit philosophique absolu, ayant pleine conscience de lui-même, c'est-à-dire avec l'esprit surnaturel et abstrait, n'est pas autre chose que la description, la réalisation de l'esprit philosophique, de même que l'esprit philosophique n'est pas autre chose que l'esprit du monde conçu de manière abstraite, sous sa forme aliénée. La Logique, cet argent de l'esprit, ne représente que la valeur spéculative de l'homme et de la nature réduits à la pensée, que leur être devenu indifférent à toutes les déterminations et par là-même irréel, sous la forme de la pensée faisant abstraction de la nature et de l'homme véritables. L'extériorité de cette pensée abstraite est la nature conçue elle-même abstraitement. Extérieure à la pensée abstraite, elle en constitue la négation, sous la forme de pensée abstraite aliénée. Cette pensée, en revenant à son origine, trouve sa forme dernière dans l'Esprit, qui se présente tout d'abord sous sa forme particulière, anthropologique, phénoménologique, psychologique, morale, esthétique, religieuse, jusqu'à ce qu'il reçoive, en tant qu'esprit abstrait, absolu, dans le savoir absolu, le mode d'existence, qui répond à son être. »

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 154. « Quand Hegel conçoit p. ex. la richesse, le pouvoir de l'Etat comme expressions de l'essence aliénée de l'homme, il ne le fait que sous leur forme conceptuelle. Ce ne sont chez lui que des concepts, des aliénations de la pensée pure, de la pensée philosophique abstraite. »

(3) Cf. *ibid.*, p. 154. « Toute l'histoire de l'aliénation et de la suppression de l'aliénation n'est pas autre chose que l'histoire de la pensée abstraite, absolue, de la pensée logique, spéculative. »

(4) Cf. *ibid.*, pp. 154-155. « L'aliénation, à laquelle se ramène l'ex-

De cette réduction du développement de l'homme et de la nature à celui de la pensée, résulte que chez Hegel l'auto-crédation de l'homme réside, non dans la concrétisation effective de son être par le travail, mais dans le fait que la conscience de soi se réalise par opposition à son être abstrait, en prenant, mais en apparence seulement, la forme de réalité sensible.

Cette transformation de la concrétisation effective de l'être humain en une extériorisation de la pensée a pour effet que toutes les aliénations de l'être humain ne sont que des aliénations de la conscience de soi, s'opérant dans la pensée (1), et que l'appropriation réelle du monde par l'homme se transforme en une appropriation de celui-ci sous une forme conceptuelle par l'esprit (2).

Ceci explique le caractère de la réalité objective, sensible chez Hegel. L'homme étant transformé en conscience de soi,

tériorisation de l'essence humaine et la suppression de cette extériorisation est constituée par l'opposition entre l'en-soi et le pour-soi, entre la conscience et la conscience de soi, entre l'objet et le sujet, c'est-à-dire par l'opposition entre la pensée abstraite et la réalité sensible, considérée elle-même dans le domaine de la pensée. Toutes les autres oppositions et tous les mouvements de ces oppositions ne sont que l'apparence, l'enveloppe, la forme exotérique de ces oppositions essentielles, qui donnent leur vrai sens aux autres oppositions. Ce n'est pas le fait que l'homme réalise son être de manière inhumaine, contrairement à son essence, qui constitue, pour Hegel, l'aliénation et le motif de l'abolir, mais le fait que l'essence humaine, réduite à la pensée abstraite s'extériorise en se différenciant de la pensée abstraite et en s'opposant à elle. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 155-156. « L'appropriation des forces humaines concrétisée en objets devenus étrangers à l'homme est une appropriation qui ne se réalise que dans la conscience, dans la pensée pure, c'est-à-dire dans l'abstraction, sous la forme de concepts et de mouvements de concepts... »

La revendication par l'homme du monde concret, fondée sur la reconnaissance de la réalité objective de celui-ci, sur la reconnaissance p. ex. du fait que la conscience sensible n'est pas une conscience sensible humaine, que la religion, la richesse ne sont que des formes aliénées de la concrétisation des forces réelles de l'homme... apparaît, chez Hegel, sous une forme spiritualisée. Le monde sensible, la religion, le pouvoir de l'Etat sont transformés en êtres spirituels, car, pour lui, seul l'Esprit constitue l'être véritable de l'homme, la vraie forme de l'Esprit étant l'esprit penseur, l'esprit logique, spéculatif. Le caractère humain de la nature, de la nature engendrée par l'homme au cours de l'histoire et des produits de l'activité humaine résulte chez lui du fait qu'ils sont des produits de l'esprit abstrait, des moments de celui-ci, des concepts. »

(2) Cf. *ibid.*, p. 158. « L'essence humaine, l'homme sont assimilés par Hegel à la conscience de soi. Toutes les aliénations de l'homme ne sont ainsi que des aliénations de la conscience de soi. Cette aliénation n'est pas le reflet, dans le savoir, dans la pensée, de l'aliénation réelle de l'être humain. L'aliénation véritable (chez Hegel A. O.)... n'est que la manifestation de l'essence humaine conçue comme conscience de soi. La science qui la saisit et la décrit sous cet aspect s'appelle, de ce fait, *Phénoménologie*. Toute réappropriation par l'homme de son être aliéné se présente ainsi sous la forme d'une appropriation par la conscience de soi, l'homme qui prend effectivement possession de son être n'étant que la conscience de soi qui s'approprie le réel. »

l'extériorisation de son être en extériorisation de la conscience et les produits de l'activité humaine prenant ainsi la forme de concepts, la réalité sensible se transforme en réalité spirituelle et la conscience sensible, par laquelle l'homme entre en relations avec la réalité objective, prend la forme de conscience sensible abstraite.

Comme les objets réels et leur appropriation sont transformés en expressions et en moments de la pensée, le résultat final du développement de l'Esprit est l'identité qui s'établit entre le sujet et l'objet, entre la pensée et l'être, identité qui trouve son expression dans l'Idée absolue et dans son mode d'existence et d'activité, le savoir absolu.

L'abolition de la réalité objective dans le savoir absolu entraîne la suppression de toute relation de l'Esprit avec le monde concret et par là-même le passage chez lui du comportement actif à un comportement contemplatif. Le savoir absolu, dans lequel la pensée, n'étant plus tournée vers le monde extérieur, se meut en elle-même, marque le point culminant de la philosophie hégélienne (1).

Dans ce procès d'auto-crédation de l'esprit, la matière, la matérialité du monde constitue pour lui un élément inadéquat, incompatible avec lui. La reprise par lui de son être extériorisé ne peut, en effet, s'effectuer, que si cette extériorisation ne se réalise pas dans un objet concret, car dans ce cas, son extériorisation se transformerait en une aliénation. Le caractère objectif, concret de l'extériorisation de l'esprit est aboli par le fait que l'esprit s'extériorise, non sous la forme d'objet réel, mais sous la forme de chose abstraite, de « choséité », dépourvue de tout contenu concret et de tout caractère réel (2).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 156. « De même que l'objet est un être spirituel, le sujet est toujours conscience de soi; l'objet n'apparaît que sous la forme de conscience abstraite c'est-à-dire d'objet abstrait de la conscience de soi et l'homme, sous la forme de conscience de soi. Les différentes manifestations de l'aliénation ne sont, de ce fait, que les différentes formes que revêtent la conscience de soi et son objet. La conscience abstraite — forme sous laquelle est conçu l'objet — n'étant qu'un moment de la différenciation de la conscience de soi, le résultat du développement des relations entre la conscience de soi et son objet, la conscience abstraite, est leur identité qui se réalise dans le savoir absolu, dans la pensée abstraite qui n'est plus dirigée vers le monde extérieur mais qui se meut en elle-même; ce résultat est la dialectique de la pensée pure. »

(2) Cf. *ibid.*, p. 157. « L'essentiel est que l'objet de la conscience ne diffère pas de la conscience de soi, qu'il ne soit que l'extériorisation de celle-ci... Ce qui importe, par conséquent, c'est d'abolir le caractère concret de l'objet de la conscience de soi. L'objectivité constituant un élément incompatible avec l'essence de l'homme ramenée à la Conscience de soi, la réappropriation de l'essence humaine, de la conscience de soi,

Bien que la choseité, en tant qu'objet, apparaisse comme quelque chose de différent du sujet, de la conscience de soi, elle ne possède, par elle-même, aucune réalité, n'étant que l'autre aspect de la conscience de soi, qui s'oppose à elle-même sous la forme d'objet. De ce fait l'opposition entre le sujet et l'objet, entre la conscience de soi et la choseité, qui reste intérieure à la pensée, n'est qu'apparente. Au lieu d'être l'affirmation de la réalité particulière de l'objet, la choseité ne sert qu'à affirmer la réalité de la conscience de soi qui, en la créant, lui prête, pour un moment, le rôle d'un être apparemment objectif et indépendant d'elle (1).

En tant qu'extériorisation de la conscience de soi, la choseité a pour celle-ci une valeur non seulement négative mais aussi positive, car elle lui apporte la preuve que l'objectivité n'a pas de contenu réel, que l'objet qui résulte de son extériorisation n'est pas différent d'elle-même et que c'est elle qui constitue l'essence du réel (2).

Le développement de la conscience de soi étant ainsi un procès purement spirituel, du fait de la suppression du caractère concret de l'objet et de la réduction de l'autocréation de l'homme à celle de l'Esprit, son mode d'activité est constitué par le savoir, dans lequel elle s'affirme en s'extériorisant par opposition à elle-même.

Cette manière de s'affirmer dans son contraire explique le caractère et le rôle singuliers de la négation de la négation dans la philosophie de Hegel.

Hegel a bien vu que la négation de la négation, principe de la dialectique, constitue le mode d'affirmation et de création de tout être qui se développe par la négation successive de toutes ses déterminations, mais, chez lui, le mouvement de la négation de la négation s'opère dans le domaine de la pensée et n'est que la

extériorisée sous la forme de l'aliénation, a comme condition non seulement l'abolition de l'aliénation mais aussi l'abolition de l'objectivité, ce qui répond au caractère de l'homme conçu comme un être spirituel, dépourvu de tout élément concret. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 159-160. « La conscience de soi en s'extériorisant pose la choseité... Il est évident que la conscience de soi en s'extériorisant ne peut pas créer d'objet réel, mais seulement la choseité c'est-à-dire quelque chose d'abstrait, une abstraction. Il est non moins évident que la choseité ne puisse pas représenter quelque chose d'essentiel et d'indépendant par rapport à la conscience de soi et que, étant créé par celle-ci, elle soit non l'affirmation d'elle-même, mais seulement la manifestation de l'acte par lequel la conscience de soi se fixe momentanément dans son produit, auquel elle prête, mais pour un moment seulement, le rôle d'un être indépendant et réel. »

(2) Cf. *ibid.*, p. 162⁴¹-163⁸.

forme théorique et abstraite du devenir réduit au développement de l'Esprit (1).

Par ailleurs, ce mouvement est falsifié, mystifié, par le fait que la négation de la négation ne constitue pas l'affirmation de l'être véritable par la négation de son aspect illusoire, aliéné, mais aboutit, au contraire, à la confirmation de l'être aliéné par la négation de l'être véritable.

Ceci s'opère par un mode particulier de suppression, dans lequel ce qui est nié, aboli est en même temps maintenu par son élévation à un niveau supérieur d'existence, qui lui permet d'accéder à son vrai mode d'être. C'est ainsi que la religion, qui est niée en tant qu'aliénation de la conscience humaine, dont l'expression véritable est la philosophie, est rétablie par son élévation sur le plan philosophique, où elle prend la forme de philosophie de la religion (2).

Comme ce qui est nié par la négation est en fait maintenu par la négation de la négation, il n'y a pas, chez Hegel, de vrai mouvement dialectique et par là-même de véritable progrès. Ceci explique son faux positivisme, qui lui sert à justifier, en tant que penseur conservateur, l'ordre établi et ses institutions (3).

Dans ce mouvement dialectique, où le procès d'autocréation de l'homme est ramené au développement de l'esprit abstrait, l'extériorisation des forces concrètes de l'homme, sous la forme

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 152-153. « En concevant la négation de la négation sous son aspect positif, comme la véritable forme du réel et sous son aspect négatif, comme l'acte par lequel tout être s'affirme et se développe, Hegel n'a trouvé que l'expression *abstraite, logique, spéculative* du développement de l'Histoire, qui n'est pas encore chez lui l'histoire *réelle* de l'homme qui en constitue le sujet, mais seulement l'histoire de la manière, dont l'homme *se crée*. »

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 164³⁻¹¹, 32-38. Le fait que chez Hegel l'essence vraie du réel n'apparaît que sous sa forme philosophique explique que, de même que la véritable existence de la religion est constituée par la Philosophie de la religion, celle du Droit soit constituée par la Philosophie du Droit, celle de la Nature par la Philosophie de la Nature et celle de l'Homme par la Philosophie de l'Esprit. Cf. *ibid.*, p. 165¹⁻³².

(3) Cf. *ibid.*, p. 164. « C'est là la source du *faux* positivisme de Hegel, de son criticisme qui n'est qu'*apparent*. Ce faux positivisme, dont Feuerbach a montré qu'il réside dans le fait qu'après avoir posé, puis nié la religion et la théologie, Hegel les rétablit, nous paraît devoir être conçu sous son aspect général. Chez Hegel la raison n'est pas aliénée dans la déraison considérée comme telle. C'est ainsi que, dans son système, l'homme qui reconnaît mener dans le domaine du droit, de la politique une existence aliénée, n'en continue pas moins à mener sa vraie vie dans le cadre de cette existence aliénée. Cette affirmation, cette confirmation de l'homme en *contradiction* avec lui-même, aussi bien dans le domaine du savoir que dans celui de la vie réelle, constitue pour Hegel le vrai *savoir* et la vraie vie. On ne peut, de ce fait, parler d'accommodement de Hegel avec la religion et l'Etat, car ce mensonge résulte de son système. »

de l'aliénation est réduite à la forme abstraite de la négation ; la suppression de l'aliénation, considérée sous cette forme de pure négation, vidée de tout contenu réel, est elle-même une suppression purement formelle, constituée par la négation de la négation. L'activité concrète de l'homme transposée sur le plan de la pensée, se transforme ainsi en un mouvement abstrait, en négativité pure, conçue comme activité absolue (1).

Le contenu de cette activité purement formelle est constitué par les catégories logiques, dans lesquelles il est fait abstraction de toute réalité et qui, détachées ainsi du réel, sont indifférentes vis-à-vis de lui. Ces catégories, considérées par Hegel comme les moments essentiels du mouvement de l'Esprit, ne sont, en fait, que l'expression de l'aliénation totale de l'homme, réduit à la pensée abstraite (2).

L'Esprit se retrouvant tout entier dans l'objectivité transformée en moments de la pensée, constitue toute la réalité ; son mouvement, le développement dialectique se déroule, de ce fait, uniquement dans l'abstraction et n'est ainsi que la forme abstraite du développement de l'histoire (3).

Le sujet du mouvement dialectique est l'Idée absolue qui, incluant en elle toute la réalité, devient un sujet-objet impliqué dans un éternel procès de développement. Ce développement n'est, du reste, qu'apparent, car il constitue, du fait que l'Idée se borne à reprendre en elle ce qu'elle extériorise, un mouvement circulaire, un retour sur soi (4).

Devenue indifférente à toute détermination et se concevant elle-même comme abstraction, l'Idée absolue, ayant conscience de son néant, est amenée à prendre un contenu déterminé. Elle le fait, en remplaçant son essence universelle par un contenu particulier ; elle accède ainsi à une réalité, qui constitue son contraire, à la Nature, qu'elle incluait jusqu'alors sous la forme d'abstraction, et qui apparaît maintenant comme son aspect concret, sensible. Ceci détermine, chez Hegel, le passage de la Logique à la Philosophie de la Nature, c'est-à-dire le passage de l'abstraction à la contemplation (5).

Au lieu d'avoir un caractère purement abstrait, comme dans la Logique, la Nature se présente, dans la Philosophie de la Nature, comme la forme sensible de l'Idée. Les êtres que le philosophe

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 168¹¹⁻²⁴.

(2) Cf. *ibid.*, p. 168²⁴⁻⁴³.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 163²⁶⁻²⁹, 166⁵⁻¹³, 167¹⁰⁻³².

(4) Cf. *ibid.*, pp. 167³³⁻¹⁶⁸¹⁰.

(5) Cf. *ibid.*, pp. 169⁴⁻³⁴.

spéculatif pensait avoir été engendrés par la pure abstraction, lui apparaissent maintenant sous la forme de déterminations de la Nature. En lui faisant apparaître ainsi les abstractions de la Logique sous une forme sensible, la Nature constitue pour lui une confirmation de celle-ci.

Comme la Nature n'a, pour la philosophie spéculative, de sens qu'en tant que manifestation de l'Esprit, le caractère objectif qui lui est propre et qui est la négation de l'Esprit, constitue pour elle un défaut irrémédiable. L'Esprit étant l'essence du Monde, la Nature, considérée en elle-même, en dehors de lui, n'a pas de réalité véritable et est abolie en tant que telle (1).

Le vrai domaine, la manifestation véritable de l'Esprit, est l'histoire humaine. Avec le dépassement de la Nature et l'accès de l'Esprit à la conscience de soi, par le déroulement de l'Histoire, commence le règne du savoir absolu, la dialectique de la pensée pure (2).

Le Matérialisme dialectique et historique

A cette conception idéaliste du monde, Marx oppose une conception matérialiste qu'il élabore du point de vue des intérêts de classe du prolétariat, qui exigent non pas simplement une transformation du monde sur le plan spirituel, par la compréhension de sa rationalité et de ses lois, mais le changement radical des rapports économiques et sociaux.

Par la spiritualisation de l'homme et de la nature, Hegel a mystifié, en même temps que leur caractère réel, leur union organique et n'a pas, de ce fait, surmonté effectivement le dualisme qui oppose le sujet à l'objet, la pensée à l'être, la théorie à la pratique. En mystifiant le mouvement dialectique, ramené à celui des concepts, Hegel n'a pas réussi non plus à donner une explication réelle de l'Histoire, transformée en une histoire de l'Esprit, en une mythologie des idées.

Comme Hegel, Marx conçoit le développement de l'homme, considéré dans ses rapports avec la nature, comme un procès d'autocréation de caractère dialectique et historique, mais, contrairement à Hegel, il voit en lui un procès concret, matériel, engendré par l'activité pratique, par le travail de l'homme.

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 170⁸⁰⁻¹⁷²¹³.

(2) Cf. *ibid.*, p. 172⁹⁻¹⁴. Dans une lettre à Fr. Engels du 14 janvier 1858 (cf. M.E.G.A. III, t. II, p. 275), Marx lui faisait part de son intention d'entreprendre une analyse de la Logique de Hegel, pour en montrer le caractère rationnel, masqué sous un aspect mystifiant, mais il n'a jamais réalisé ce projet.

Le fondement de cette conception est l'idée feuerbachienne que la nature et l'homme constituent des réalités objectives, mais, à la différence de Feuerbach, Marx les considère dans les rapports dialectiques qui s'établissent entre eux par l'activité humaine.

C'est de cette conception de l'homme, de la nature et de l'activité pratique, conçue comme instrument d'autocréation de l'homme, que Marx dégage sa conception matérialiste, dialectique et historique du monde.

Rejetant l'humanisation hégélienne de l'homme par la voie spéculative, par la pensée, et la dialectique spiritualiste, qui, laissant subsister en fait les aliénations qu'elle prétend abolir, n'aboutit à aucune transformation réelle du monde, Marx les remplace par l'humanisation réelle de l'homme au moyen de l'activité pratique, du travail et par une dialectique matérialiste, qui montre comment l'homme réalise effectivement son être, en transformant la nature.

Si, dit-il, on considère l'homme et la nature dans leur réalité concrète et si l'on pose comme sujet de l'activité humaine, non cette abstraction de l'homme qu'est la conscience de soi, mais l'homme réel, concret, pourvu de forces matérielles et comme objet de son activité la nature sensible, on n'a plus affaire alors à un sujet abstrait dont le produit est nécessairement constitué par des abstractions, mais à un sujet réel, à la subjectivité des forces concrètes de l'homme, dont le produit est constitué par des objets concrets, extérieurs à lui, qui sont les éléments essentiels de sa vie.

L'homme agit de façon concrète, parce qu'il est, par nature, un être concret, et le caractère concret de son activité ne fait que confirmer sa nature (1). C'est par le caractère concret de son activité que l'homme s'affirme en tant que tel. Ce n'est, en effet, que dans la mesure où il est un être concret, sensible, qu'il a, en dehors de lui, des objets concrets, qui sont à la fois des éléments déterminants de son activité et des produits de celle-ci et qu'il est lui-même, pour les autres hommes un objet

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 159. « La conscience de soi en s'extériorisant pose la « chose »... Comme le sujet n'est pas l'homme réel... mais l'abstraction de l'homme, la conscience de soi, la chose, en tant qu'extériorisation de la conscience de soi ne peut qu'être identique à celle-ci. Il est tout à fait naturel qu'un être vivant, naturel, doué de forces concrètes et par là-même matérielles... pose, par l'extériorisation de son être, un monde d'objets réels, qui se présente à lui sous la forme de l'extériorité, c'est-à-dire sous la forme d'un monde objectif, qui lui est étranger et qui le domine. Il n'y a rien là de surprenant et de mystérieux ; c'est le contraire qui le serait. »

sensible, qu'il est un être réel. Ceci est, au demeurant, la condition générale de l'existence de tous les êtres de la nature. C'est ainsi que le soleil est pour la plante un objet indispensable, car il est la source de sa vie, de même que la plante est, pour le soleil, un objet également indispensable comme manifestation de sa puissance créatrice (1).

Être un sujet concret, avoir des objets en dehors de soi et être, en même temps, objet pour autrui, telles sont les conditions de la réalisation de l'homme par l'objectivation de son être (2).

Dans son exposé du procès d'auto-crédation de l'homme, Marx part d'une analyse de son mode d'activité comparé à celui de l'animal.

L'homme est comme l'animal un être naturel qui mène, tout d'abord, une existence limitée et douloureuse, parce que les objets de ses besoins et de ses désirs se présentent à lui comme des objets indépendants et étrangers (3).

Cette limitation et cette souffrance jouent, au demeurant, un rôle essentiel dans le développement de la vie de l'homme, car elles sont pour lui des stimulants, qui l'incitent à développer les capacités et les forces qui lui permettent de transformer la nature pour l'adapter à ses besoins (4).

A la différence de l'animal, l'homme n'est en effet, pas seulement un être naturel, c'est un être naturel humain, capable d'utiliser

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 160. « Lorsque l'homme réel, concret, solidement fixé sur la terre et s'imprégnant de toutes les forces de la nature, extériorise ses forces réelles, concrètes sous la forme d'objets qui lui apparaissent étrangers, le sujet de cette action n'est pas l'acte de création considéré de manière abstraite, mais la subjectivité des forces concrètes, dont l'action a nécessairement un caractère concret. Un être concret agit de manière concrète, il ne le ferait pas, s'il n'était pas, par essence, un être concret. Il ne crée, ne produit des objets que parce qu'il est lui-même déterminé par des objets, parce qu'il fait partie intégrante de la nature. En créant des objets, il ne passe pas d'un mode d'activité « pure », à un mode concret de création, le produit concret de son activité ne fait que confirmer le caractère de celle-ci, qui est celle d'un être naturel et concret. »

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 160^{ss}-161^{ss}. Cf. *ibid.*, p. 87. « La nature, dans la mesure où elle ne se confond pas avec le corps humain, est le corps inorganique de l'homme. Dire que l'homme vit de la nature, signifie que la nature est son corps, avec lequel il doit rester en relations constantes, pour ne pas mourir. Dire que la vie physique et spirituelle de l'homme est intimement liée à la nature, signifie que, dans l'homme, la nature est liée à elle-même, car l'homme fait partie de la nature. » Un être sans caractère objectif étant un être irréel, l'objectivité est pour Marx, non comme elle l'est pour Hegel, un élément foncièrement défectueux, parce qu'inadéquat à l'Esprit, mais, au contraire, l'élément fondamental du développement de l'homme considéré dans ses rapports avec la nature.

(3) Cf. *ibid.*, p. 160²⁷⁻²⁸.

(4) Cf. *ibid.*, p. 161³⁹⁻⁴³.

liser toutes ses facultés, pour réaliser ses fins par une activité consciente et libre. De là résulte la signification différente que la nature a pour l'animal et pour l'homme et la différence fondamentale de leur attitude et de leur comportement vis-à-vis d'elle.

Dépourvu de raison, l'animal n'est conscient, ni de ce qui le différencie de son milieu, ni des modifications qu'il lui apporte. Se confondant avec son activité instinctive, préadaptée à son mode particulier d'existence, il s'intègre, par elle, de manière immédiate dans la nature, qu'il est incapable de transformer. Même lorsqu'il peut construire une demeure, comme l'oiseau, la fourmi, l'abeille, le castor, il reste assujéti à un seul mode d'activité. Il ne produit qu'un nombre limité d'objets, selon les besoins de l'espèce à laquelle il appartient, et le fait d'une manière toujours uniforme, sous l'emprise de la nécessité et dans la perspective de leur utilisation immédiate (1).

Tout autre est le comportement de l'homme, qui, subordonnant son activité à sa raison et à sa volonté, crée, par la transformation de la nature, un monde qui est le sien. Comme l'animal, l'homme vit des produits de la nature, mais contrairement à l'animal qui trouve de façon immédiate dans la nature tout ce dont il a besoin pour vivre, l'homme la transforme pour l'adapter à ses besoins. Produisant ainsi sa propre vie par son activité consciente, qui lui permet de réaliser son être, l'homme modifie en même temps de plus en plus profondément les rapports qui le lient à la nature. Alors que la nature demeure pour l'animal quelque chose d'extérieur et d'étranger et conserve pour lui sa forme primitive, elle perd progressivement, pour l'homme, ce caractère et cette forme et n'existe, de plus en plus, pour lui, que dans la mesure où elle est transformée, « humanisée » par son travail (2).

Cette transformation de la nature n'est possible que grâce à la connaissance universelle que l'homme acquiert d'elle et du

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 8826-41.

(2) Marx se différencie à la fois de Hegel, de Rousseau et des romantiques dans sa conception de la nature. La Nature conçue abstraitement, à la manière de Hegel, est pour lui le néant. D'autre part, contrairement à Rousseau et aux romantiques, il ne considère pas la nature en elle-même, mais par rapport à l'activité humaine, elle ne l'intéresse que dans la mesure où, transformée par celle-ci, elle devient l'œuvre de l'homme, la concrétisation de ses forces créatrices, de son être Cf. *ibid.*, p. 170. « La nature considérée en soi, de manière abstraite, en dehors de l'homme, n'est rien pour lui. » Cf. *ibid.*, p. 122. « La nature, telle qu'elle est créée par l'homme au cours de l'histoire... est la vraie nature pour l'homme. »

développement de la technique, fondé sur cette connaissance, qui permet à l'homme d'agir efficacement sur elle.

Comme il a, contrairement à l'animal, la faculté de reconnaître la nature des choses, l'homme peut étendre ses recherches et son activité au-delà de ce qui lui est immédiatement nécessaire, pour satisfaire ses besoins élémentaires. Capable de diriger, grâce à sa connaissance générale du monde, son activité de manière rationnelle, il produit de façon non pas uniforme comme l'animal, mais infiniment variée, appliquant à chaque objet la norme qui lui convient (1).

Alors que l'animal ne produit qu'un nombre limité d'objets, sous l'effet de la nécessité immédiate, sous la contrainte des besoins physiques, l'homme, élargissant à toute la nature le domaine de son activité, tend à produire au-delà de ce qui lui est immédiatement nécessaire. Il ne produit, du reste vraiment et sa production ne prend le caractère universel, qui répond à la nature humaine, que lorsqu'il se libère de l'assujettissement aux besoins physiques et qu'il échappe aux limitations et aux contraintes, qu'ils lui imposent (2).

Ce caractère conscient et universel de son activité répond au caractère générique de l'homme, au caractère de l'espèce humaine, qui se distingue par son essence universelle, des espèces animales (3).

Au caractère universel de l'activité humaine répond l'universalité de son domaine. L'activité de l'homme s'étend, en effet, à l'ensemble de la nature, dont il tire non seulement, comme l'animal, ce qui est nécessaire à sa subsistance physique, mais aussi ce qui lui sert de matière et d'instrument de travail, les éléments de son activité pratique et théorique (4).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 8813-41. Cf. *ibid.*, p. 88. « L'animal ne produit qu'à l'échelle et que selon les besoins de l'espèce à laquelle il appartient, tandis que l'homme sait produire à l'échelle de n'importe quelle espèce et appliquer à chaque objet la mesure qui lui est inhérente. »

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 8830-36.

(3) Cf. *ibid.*, p. 162. « L'homme n'est pas seulement un être naturel, c'est un être naturel humain, c'est-à-dire... un être générique, qui doit s'affirmer comme tel, aussi bien dans son comportement que par son savoir. » Cf. *ibid.*, p. 87. « L'homme se manifeste comme un être générique, non seulement en faisant de son espèce et des autres espèces l'objet de son activité pratique et théorique, mais aussi... en se considérant comme l'incarnation de l'espèce humaine et en se comportant, de ce fait, comme un être universel et libre. » Cf. *ibid.*, p. 88. « Par la création pratique d'un monde objectif, par la transformation de la nature inorganique, l'homme s'affirme comme un être qui considère que l'espèce s'incarne en lui, de même qu'il est l'incarnation de l'espèce. »

(4) Cf. *ibid.*, p. 878-82.

En produisant un monde d'objets, qui portent la marque de sa personnalité, et dans lesquels il objective son être, l'homme se crée lui-même par son travail.

Dans ce procès d'auto-crédation, au cours duquel il transforme de plus en plus les relations immédiates qu'il a, à l'origine, avec la nature, en relations avec le produit de son travail, avec les objets qu'il crée, ceux-ci sont subjectivés par leur intégration dans le procès de production, qui fait d'eux la concrétisation de l'être humain, tandis que l'homme objective en eux ses forces créatrices.

Par cette subjectivation de l'objet qui, bien que s'opposant à l'homme comme une réalité extérieure, est pénétré de sa substance en tant que concrétisation de ses forces, et par cette objectivation de l'homme en lui, se réalise l'unité organique du sujet et de l'objet, de l'homme et de la nature qui devient de plus en plus l'image, le reflet de l'auto-crédation de l'homme.

De même que la nature, en se transformant progressivement en un monde créé par l'homme, n'a de plus en plus de sens que par rapport à l'homme qui la reproduit, de même l'homme n'a de plus en plus de sens que par rapport à la nature qu'il transforme et qui est l'instrument de sa propre transformation.

Par la concrétisation de son être dans le produit de son travail, l'homme arrive à la pleine connaissance de lui-même; en se dédoublant, non seulement intellectuellement, dans la conscience, mais aussi pratiquement, réellement dans les objets qu'il produit, en prenant, par eux, conscience de sa force créatrice qui lui permet de transformer la nature et en se reconnaissant dans le monde qu'il crée.

Cette transformation de la nature s'opère à la fois par l'activité pratique, par la production, qui permet à l'homme de reproduire la nature pour l'adapter à ses besoins et par l'art, qui naît lorsque les progrès de la production favorisent une universelle appropriation de la nature par l'homme et grâce auquel l'homme reproduit la nature dans ses traits essentiels (1).

L'action de l'homme sur la nature est déterminée par la satisfaction de ses besoins. La relation du besoin à l'objet, dans lequel il trouve sa satisfaction, détermine en même temps que les rapports de l'homme avec la nature, ses relations avec les autres hommes. C'est, en effet, par la médiation entre le besoin et son objet, qui s'établit au moyen du travail que l'homme dépasse l'immédiateté dans ses rapports avec la nature et que les hommes

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 88³⁸⁻⁴¹.

entrent en relations entre eux par l'intermédiaire de leurs œuvres, relations qui revêtent la forme de rapport de sujet à sujet par la médiation de l'objet.

L'humanisation ou la déshumanisation de l'homme par son activité dépend de la nature des besoins qu'il veut satisfaire. Tandis que la satisfaction de faux besoins, tel que le besoin d'argent qu'engendre le régime de la propriété privée, pousse à la recherche et à la création de fausses richesses et par là-même à la déshumanisation de l'homme, la satisfaction des vrais besoins entraîne son humanisation progressive. C'est, en effet, par la satisfaction du besoin essentiel, qui est pour l'homme d'être plus pleinement lui-même, en développant son humanité et celle des autres hommes, que s'épanouissent tous les besoins humains et que l'homme se crée dans la plénitude de son être (1).

On voit ainsi comment Marx se distingue de Hegel et des économistes dans sa conception de la formation de l'homme. A l'autocrédation hégélienne de l'homme qui s'égale à l'univers en le repensant, à son humanisation par son accession à une conscience de soi de plus en plus élevée grâce à la connaissance de plus en plus profonde qu'il acquiert du monde. Marx oppose l'autocrédation de l'homme par l'activité pratique, par le travail, qui lui donne un caractère tout différent.

Hegel conçoit bien cette autocrédation comme un développement dialectique résultant du fait que l'homme se crée par un dépassement constant des déterminations et des rapports qui ne répondent pas à son être, dépassement qui le fait accéder à une totale compréhension du monde et de lui-même, mais comme Hegel supprime l'objectivité par la spiritualisation de l'homme et du monde, l'opposition entre le sujet et l'objet, entre l'homme et le monde se ramène à l'opposition entre la conscience et son objet qui se déroule sur le plan de la pensée, en sorte que le mouvement dialectique d'autocrédation de l'homme se ramène à celui de l'Esprit. Comme Marx considère, à la différence de Hegel, l'homme et la nature dans leur réalité concrète, l'activité humaine, au lieu de se réduire à une activité essentiellement spirituelle,

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 123-124. « On voit comment à la place de la *richesse* et de la *misère* telles que les conçoit l'économie politique, il y a l'homme riche et le riche besoin humain. L'homme vraiment riche est celui qui aspire à la totalité des manifestations humaines, qui éprouve comme une *nécessité interne*, le besoin de se réaliser pleinement. Non seulement la *richesse* mais aussi la *pauvreté* prennent, dans le socialisme, une signification humaine et par là-même sociale. La pauvreté y devient, en effet, le lien qui unit l'homme à l'autre homme, en lui faisant ressentir que le besoin qu'il a de lui, constitue sa plus grande richesse. »

prend, chez lui, le caractère d'activité concrète, de travail, qui constitue le fondement des relations humaines. De ce fait, le développement dialectique, qui se déroule sur un plan essentiellement matériel n'a pas, comme chez Hegel, un caractère apparent, formel, du fait que le réel aboli en théorie ne l'est pas en pratique, mais revêt un caractère réel et aboutit à la suppression effective de tout ce qui s'oppose à la pleine réalisation de l'être humain (1).

Tout en attribuant, comme les économistes, une importance primordiale à l'activité pratique, productive de l'homme, Marx se sépare également d'eux par sa conception du travail, qui doit avoir pour but, non la production de richesses matérielles sous le signe de l'aliénation, mais un enrichissement réciproque des hommes, par la création de véritables valeurs humaines.

L'autocréation de l'homme est le fruit d'un travail collectif et a, de ce fait, un caractère nécessairement social. L'homme, en effet, ne peut réaliser son être de manière isolée, il ne peut le faire qu'en coopérant avec les autres hommes et n'est ainsi véritablement humain que comme être social, que dans la mesure, où il s'intègre dans la société (2).

Le caractère social de l'activité de chaque individu résulte non seulement du fait que les éléments de son activité, aussi bien matérielle que spirituelle (matières premières, instruments, techniques, langage) lui sont fournis par la société, mais aussi du fait que toute son action déterminée par la société, dans le cadre de laquelle elle se développe, tend à l'épanouissement de son être par l'humanisation des autres hommes (3).

Cette humanisation s'opère par un mouvement dialectique qui, menant du sujet à l'objet et par l'objet à un autre sujet, aboutit, par la subjectivation de l'objet, à l'établissement de rela-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 155²⁸-156³.

(2) Ce rejet de l'individualisme comme reflet du mode de vie déterminé par le régime de la propriété privée qui, en opposant les hommes les uns aux autres, fait d'eux des individus isolés et égoïstes, avait déjà trouvé son expression dans sa thèse de doctorat, où il avait rejeté toute conception atomistique de la société, puis dans les œuvres postérieures à celle-ci, où il avait critiqué les matérialistes, qui réduisent tout à des mouvements mécaniques d'atomes et l'individualisme anarchisant des « Affranchis ».

(3) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 116. « Même lorsque j'exerce une activité scientifique... mon activité a un caractère social, du fait que c'est une activité humaine. Non seulement la matière et l'instrument de mon activité — y compris le langage, qui est l'instrument du penseur — me sont donnés comme produits sociaux, mais mon existence même constitue une activité sociale, car ce que je fais de moi, je le fais pour la société, en ayant conscience de ma qualité d'être social. »

tions à la fois subjectives et objectives entre les sujets et par là-même, par la satisfaction collective des besoins, à la formation de la société, qui constitue l'élément déterminant de l'autocréation de l'homme.

En même temps qu'il se réalise par ses œuvres, grâce à la collaboration des autres hommes, l'individu contribue par elles à leur humanisation, car elles sont non seulement des objets par lesquels il affirme et développe sa personnalité, mais aussi des objets par lesquels se réalise l'être générique des hommes, la collectivité humaine (1).

En utilisant les objets produits par les autres hommes (machines, instruments, œuvres d'art), dans lesquels ceux-ci ont imprimé la marque de leur personnalité, l'individu s'enrichit de leur être, en même temps qu'il les enrichit, en retour, par les objets qu'il produit, en sorte que les hommes s'enrichissent réciproquement par les rapports qui se créent entre eux par l'intermédiaire de leurs œuvres (2).

Ce n'est ainsi que dans la société, par la progression corrélative de l'humanisation de la nature, qui fait de la réalité objective une réalité humaine et de l'humanisation des hommes qui s'enrichissent réciproquement par leurs œuvres, que l'individu

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 535-536. « L'échange de l'activité humaine dans le cadre de la production et des produits de cette activité est la manifestation de l'activité générique de l'homme et de l'esprit humain qui trouve son expression concrète, consciente et vraie dans l'activité sociale et dans la participation de chaque individu à la vie sociale. Par leur activité, les hommes en tant qu'êtres humains, en tant qu'incarnation de l'espèce humaine, créent la collectivité humaine, leur être social. Celui-ci ne constitue pas une puissance abstraite, opposée aux individus, il est au contraire constitué par l'essence même de chaque individu, par son activité, sa vie, son esprit, ses richesses. Ce n'est pas d'un acte de réflexion que naît la vraie communauté humaine, elle est le fruit de la nécessité à laquelle obéissent les individus, de leur égoïsme, le produit immédiat de leur activité. Il ne dépend pas des hommes que cette communauté existe ou non ; mais, tant que l'homme n'a pas pris conscience de sa qualité d'homme et n'a pas organisé le monde de manière humaine, cette communauté se manifeste sous la forme de l'aliénation, parce que son sujet, l'homme, est un être aliéné. Ce sont les hommes, non sous leur forme abstraite, mais en tant qu'individus réels, vivants, particuliers, qui constituent son essence, elle est ce qu'ils sont. »

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 119. « L'homme ne se perd pas dans son objet, si celui-ci devient pour lui un objet humain, la concrétisation de sa nature humaine, ce qui n'est possible que s'il devient pour lui un objet social, que s'il se comporte lui-même comme un être social et que si la société s'incarne pour lui dans cet objet. Lorsque dans la société, l'objectivité devient pour l'homme la concrétisation des forces humaines, une réalité humaine et par là-même la réalité de son être, tous les objets deviennent pour lui la concrétisation de son être, des objets qui réalisent et confirment sa personnalité, ils deviennent ses objets et il devient, par là-même, lui-même objet. »

réalise pleinement son être, en mettant son existence particulière au service de la collectivité (1).

Comme l'existence de l'individu est indissolublement liée à la société, on ne peut ni le séparer de celle-ci, ni l'opposer à elle. Si l'homme est, en effet, un individu particulier, possédant un caractère spécifique et par là-même une singularité, qui le distingue des autres hommes, il incarne, en même temps, par sa pensée et par ses actes, la totalité idéale de la société (2).

Le plein épanouissement de l'homme, qui s'opère ainsi par sa « naturalisation », c'est-à-dire par la concrétisation de son être dans ses œuvres et par l'humanisation corrélatrice de la nature, se marque par la transformation de sa vie purement biologique en une vie sociale, qui le distingue de plus en plus de l'animal (3).

Le remplacement des besoins animaux par des besoins humains de plus en plus riches et complexes et de l'instinct par la raison, amène l'extension constante du pouvoir de l'homme sur la nature. De cette libération progressive de l'homme de la domination des choses naît la liberté, que Marx ne limite pas, comme Hegel, à un acte de libération spirituelle par la compréhension de la rationalité du monde, mais conçoit comme un acte de libération effective par l'abolition de toutes les aliénations qui s'opposent à la réalisation de l'être humain.

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 116. « L'activité et l'esprit ont, aussi bien pour ce qui est de leur contenu que de leur *développement*, un caractère social ; ils sont activité sociale et esprit social. L'essence humaine de la nature n'existe que pour l'homme social ; ce n'est en effet que dans la société, qu'elle constitue le *lien* entre les hommes, le mode d'existence de l'individu pour les autres et des autres pour lui, l'élément vivant de la réalité humaine. Ce n'est que dans la société qu'elle constitue le *fondement* de la vie humaine, que la vie naturelle de l'homme devient une existence humaine, et que la nature s'humanise. La société réalise ainsi l'union profonde de l'homme et de la nature, l'entière « naturalisation » de l'homme et la pleine « humanisation » de la nature. »

(2) Cf. *ibid.*, pp. 116-117. « La société produit l'homme en sa qualité d'homme et est en même temps *produite* par lui... Il faut avant tout éviter de poser la « société » comme une abstraction, en face de l'individu. L'individu est l'être social, son existence... est, de ce fait, l'expression, la confirmation de la *vie sociale*. La vie de l'individu et celle de l'espèce ne sont pas *différentes* l'une de l'autre... »

L'homme, tout en étant un individu particulier — et cette particularité fait précisément de lui un individu, un *individu* réel, social — incarne, en même temps, la *totalité* idéale, l'existence subjective de la société... »

(3) La forme première et fondamentale de l'humanisation de l'homme est constituée, selon Marx, par les relations entre l'homme et la femme, qui ont un caractère à la fois naturel et social (cf. *ibid.*, p. 113). Du fait du développement de la production, cette forme primitive de mutuelle humanisation s'est généralisée sur le plan social, par la création de rapports plus complexes entre les hommes, qui s'établissent par l'intermédiaire de leur œuvres.

En même temps que la nature et l'homme s'humanisent par le travail et que les objets naturels, en se transformant en produits du travail, deviennent des objets humains, les sens prennent également un caractère humain, qu'ils n'ont pas à l'origine. Tant que l'homme n'a avec la nature que des rapports immédiats, ses sens ne se différencient pas essentiellement de ceux de l'animal et ne sont que des instruments de sa vie biologique ; ils s'humanisent dans la mesure où l'homme s'approprie, par eux, la nature transformée par l'objectivation de ses forces (1).

L'humanisation de la réalité sensible et des sens est le produit de toute l'histoire de l'humanité. Il a fallu, en effet, que l'homme déploie tout son être au cours de son développement, pour donner aux sens un caractère adapté à toute la richesse de l'homme et de la nature humanisés, pour que, par l'épanouissement de l'être humain, l'oreille devienne sensible à l'harmonie des sons, l'œil à celle des structures et des formes (2).

Par leur comportement humain vis-à-vis de leurs objets et par leur mode d'appropriation de ceux-ci, les sens sont devenus l'expression de l'humanisation de l'homme, qui s'affirme en tant que tel, non seulement par la pensée, mais aussi par tous ses sens, ce qui fait dire à Marx, que ceux-ci sont devenus des théoriciens, entendant par là qu'ils traduisent, sur le plan de la conscience sensible, les progrès de l'humanité qui trouvent leur expression abstraite dans la pensée (3).

L'humanisation des sens se fait par leur appropriation de l'objet ; la manière, dont celle-ci se réalise dépend de la nature particulière de chaque objet et du sens adapté à son appropriation. La particularité du rapport entre l'objet et son mode d'appropriation varie avec chaque sens ; c'est ainsi que l'objet pour l'œil n'est pas le même que pour l'oreille et que son mode d'appropriation par l'œil diffère de son mode d'appropriation par l'oreille (4).

Par sens humains, au moyen desquels l'homme prend contact avec la nature transformée par lui, et qui répondent à l'universalité de son être, Marx entend, non seulement les cinq sens, mais aussi la pensée, la contemplation, la volonté, c'est-à-dire tous les moyens dont l'homme dispose, pour s'approprier le monde et qui ne se sont également progressivement humanisés que par le déploiement de toute la richesse de l'homme (5).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 1625-10.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 12037-1213.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 11839-1199.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 11936-42.

(5) Cf. *ibid.*, pp. 11810-18, 11914-19.

Chaque rapport de l'homme avec le monde qui s'établit, aussi bien par les sens que par la pensée, la contemplation et l'action et le comportement de ceux-ci vis-à-vis de leur objet, étant l'expression de l'humanisation corrélatrice de l'homme et de la nature, il en résulte que le changement apporté à la nature par l'homme requiert une modification de ses organes, qui ne peut excéder ce qu'exige l'appropriation des objets par eux.

Cette humanisation progressive des sens par le développement social de l'homme explique leur caractère particulier, qui les distingue des sens de l'animal. Elle explique également que les sens de l'homme humanisé diffèrent de ceux de l'homme privé de son humanité. C'est ainsi que les sens de l'homme assujéti à des besoins grossiers restent bornés et grossiers, que l'oreille de l'homme sans éducation musicale reste insensible à la musique et que l'homme accablé de soucis n'ait pas le sens de la beauté des formes (1).

La pleine réalisation de l'homme par le développement harmonieux de son être, par l'humanisation des sens et de leurs objets, qui lui permet de s'affirmer non seulement par la pensée, mais aussi de manière sensible, dans le produit de son activité (2) ne peut se faire dans le régime de la propriété privée, à cause de l'aliénation générale qu'elle engendre, d'où la nécessité du remplacement de ce régime par un régime communiste.

L'autocréation de l'homme par la transformation de la nature constitue l'histoire humaine. Comme celle-ci est étroitement, organiquement liée à celle de la nature, il en résulte qu'à chaque degré de la transformation de la nature, correspond une étape du développement de l'humanité (3).

L'élément déterminant du procès d'autocréation de l'homme est la satisfaction des besoins au moyen de la production, que Marx désigne sous le terme général d'industrie (4). De ce fait le

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 120⁶-121³.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 119⁴²-120⁵.

(3) Cf. *ibid.*, p. 162. « De même que tout ce qui est naturel s'est progressivement formé, l'homme lui aussi, s'est formé au cours de l'histoire, qui est pour lui, à la différence de ce qu'elle est pour la nature, un développement dont il a conscience et qui revêt la forme de continuelle négation. L'histoire est la véritable histoire naturelle de l'homme. » Cf. *ibid.*, p. 123. « L'histoire humaine est une partie effective de l'histoire de la nature, elle est celle de l'humanisation de la nature. »

(4) Cf. *ibid.*, p. 122. « L'industrie représente le rapport historique réel qui lie la nature et par là-même les sciences de la nature à l'homme. » Cf. *ibid.*, pp. 121-122. « Dans l'industrie ordinaire, matérielle... nous avons sous la forme d'objets sensibles, extérieurs à nous et utiles, qui se présentent, il est vrai, sous un aspect aliéné, la concrétisation des forces de l'homme. »

développement de l'histoire se confond avec celui de l'industrie, grâce à laquelle l'homme fait de la nature son œuvre.

Marx emprunte aux économistes cette conception de l'importance primordiale de la production, mais, contrairement à eux, il ne la considère pas d'un point de vue étroitement utilitaire, car il voit surtout en elle le moyen, pour l'homme, de réaliser son être par le travail.

En transformant les rapports immédiats de l'homme avec la nature en rapports avec sa production et en créant ainsi les conditions du plein épanouissement de l'homme, l'industrie traduit, dans son développement, le progrès infini de l'homme dans le déploiement de son humanité.

Les progrès de l'industrie s'étant réalisés jusqu'ici sous le régime de la propriété privée, auquel Marx ne dénie pas le mérite d'avoir favorisé le développement de la technique, ont provoqué une aggravation constante de l'aliénation humaine au lieu de contribuer à l'humanisation des hommes. En même temps, cependant, le développement de l'industrie sous le régime de la propriété privée, a créé, par l'exacerbation de la lutte de classes entre possédants et non-possédants les conditions de la lutte révolutionnaire du prolétariat, qui émancipera l'humanité en remplaçant le régime capitaliste par le régime communiste (1).

De la formation et du développement du système de la propriété privée et de la nécessité de son remplacement par un système communiste résulte la division de l'histoire en deux grandes périodes : la période de la préhistoire, qui embrasse toute la phase du développement de l'homme sous le règne de l'aliénation et la période de la réhumanisation, de la pleine réalisation de l'homme par l'universel développement de son être, qui donne à l'histoire son sens et sa portée.

Cette conception matérialiste de l'histoire, fondée sur la notion de l'autocréation de l'homme par la transformation de la nature, dans le cadre d'immenses luttes de classes produites par le régime de la propriété privée, donne, en même temps que l'explication du développement économique et social, celle des idéologies engendrées par ce développement.

L'homme étant déterminé socialement, aussi bien dans son activité pratique que dans son activité théorique, il en résulte que son idéologie, c'est-à-dire les formes de sa pensée : religion,

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 114. « Il est aisé de voir que tout le mouvement révolutionnaire a son fondement aussi bien empirique que théorique dans le mouvement de la propriété privée, c'est-à-dire dans l'économie. »

philosophie, morale, art, droit, sciences, ne sont que des reflets de son développement social, lui-même déterminé par celui de la production (1).

Parmi les différentes formes d'idéologie, Marx ne traite de manière un peu détaillée, que la religion, l'art et surtout les sciences.

La religion, reflet spirituel de l'aliénation engendrée par le régime de la propriété privée, aggrave cette aliénation en ajoutant à la servitude qui pèse sur l'homme exploité, son asservissement à Dieu et en justifiant cette servitude, en la présentant comme un effet de la volonté divine.

A l'opposé de la religion, l'art représente la forme suprême de la réalisation de l'être humain, car, avec lui, la reproduction de la nature, considérée dans son essence, atteint son plus haut degré de perfection. Comme la religion, mais de manière différente — la religion étant la négation de l'être humain, tandis que l'art en est la plus haute manifestation — l'art s'explique par le développement historique, qui lui a permis de naître et de se développer grâce à l'humanisation des sens et de leur objet.

Dans son analyse des sciences, Marx établit une étroite corrélation entre les sciences de la nature et les sciences humaines, du fait de leur base commune, qui est la transformation apportée à la nature par le travail de l'homme.

Marx considère, avec Feuerbach, que la nature constitue le fondement de toutes les sciences (2), mais, à la différence de Feuerbach, il conçoit la nature, non telle qu'elle se présente à l'homme sous sa forme primitive, mais dans la seule mesure, où elle est transformée par son travail, par la production, par l'industrie (3).

L'histoire de l'industrie donne, dit-il, la clé de l'explication de toutes les sciences qui ne peuvent être vraiment comprises que par rapport à elle. C'est parce que l'on a considéré jusqu'ici les

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 115. « Religion, famille, Etat, droit, morale, sciences, art, etc., ne sont que des modes particulières de la production et sont régies par ses lois. »

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 123. « La réalité sensible (Cf. FEUERBACH) doit constituer la base de toutes les sciences. Ce n'est que lorsqu'on part de cette réalité considérée sous son double aspect de conscience sensible et de besoin concret, ce n'est que lorsque la science part ainsi de la nature, qu'elle est une véritable science. »

(3) Cf. *ibid.*, p. 122. « La nature telle qu'elle se transforme au cours de l'histoire, qui est l'acte de création de la société humaine est la véritable nature pour l'homme ; c'est la nature transformée par l'industrie — bien qu'elle l'ait été jusqu'ici sous la forme de l'aliénation — qui est la véritable nature humaine. »

sciences de manière abstraite, en dehors de leurs relations avec l'industrie, que l'on n'a pu fonder de véritable science.

Le défaut fondamental de toutes les sciences tient à ce que l'on n'a pas vu que l'homme constitue l'objet immédiat des sciences de la nature et que la nature constitue l'objet immédiat des sciences humaines et que l'on a ainsi séparé les sciences de la nature des sciences de l'homme.

Les sciences de la nature n'ont, en effet, de sens véritable que si elles ont pour objet l'étude de la nature transformée par l'homme et si elles visent au développement de la technique et de l'industrie (1).

Malgré l'énorme développement qu'elles ont pris, les sciences naturelles sont restées abstraites et incomplètes, pour n'avoir pas pris comme objet fondamental de leur étude la nature transformée par l'homme. Par l'industrie, dont elles ont favorisé l'essor, elles ont bien de plus en plus contribué à la transformation de la vie humaine (2), mais elles doivent se lier plus étroitement encore à l'activité pratique des hommes, pour devenir de véritables sciences et servir de base aux sciences humaines.

Si les sciences naturelles sont restées abstraites et incomplètes pour ne pas avoir tenu compte de l'histoire humaine, les sciences humaines le sont restées également pour ne pas avoir considéré que la nature transformée par l'homme constitue le fondement de la vie et de l'activité humaines (3).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 122. « L'industrie constitue le lien véritable qui unit la nature à l'histoire et par là-même les sciences de la nature à l'homme. En la considérant comme l'extériorisation des forces de l'homme, on accède à la compréhension de l'essence humaine de la nature et de l'essence naturelle de l'homme. Les sciences naturelles perdent alors leur caractère matériel abstrait ou plus exactement leur tendance idéaliste et deviennent la base des sciences humaines, de même qu'elles sont déjà devenues — bien que sous la forme de l'aliénation — la base de la vie concrète de l'homme. Or, il est contradictoire de considérer que la vie a un fondement différent de celui des sciences. »

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 122¹⁹⁻²³.

(3) Cf. *ibid.*, p. 123. « L'homme constitue l'objet immédiat des sciences naturelles. La nature immédiate, sensible pour l'homme est la réalité sensible humaine, telle qu'elle se présente à lui dans les autres hommes. Sa propre réalité sensible ne devient, en effet, une réalité humaine pour lui que par la médiation des autres hommes. La nature, de son côté, constitue l'objet immédiat des sciences humaines. Le premier objet pour l'homme est, en effet, l'homme qui est un être naturel, sensible et les forces particulières, sensibles de l'homme, qui ne peuvent se concrétiser que dans des objets naturels et ne peuvent être véritablement reconnues et comprises que par une analyse de l'essence de la nature. L'élément de la pensée qui permet l'expression de celle-ci, le langage est lui-même de nature sensible. La réalité sociale de la nature et la science naturelle de l'homme sont des termes identiques. » Cf. *ibid.*, p. 122. « Les sciences

Ceci explique que l'histoire se soit si peu occupée du développement économique et social et se soit à peu près uniquement intéressée à la politique, à la religion, à la littérature et à l'art, considérés en dehors de ce développement (1).

Ce caractère abstrait des sciences humaines qui les a empêchées, jusqu'ici, de se constituer en vraies sciences est particulièrement frappant dans la psychologie, qui a dédaigné s'appliquer à l'étude réelle, pratique de l'homme (2).

Du fait de l'étroite connexion entre les sciences de la nature et les sciences humaines il n'y a, en réalité, qu'une seule science qui embrasse l'étude de l'homme et celle de la nature (3).

L'histoire ainsi conçue donne également la solution des questions théoriques, telles que celle des rapports entre l'existence et l'essence, le subjectivisme et l'objectivisme, la liberté et la nécessité; la pensée et l'être, questions qui sont liées au développement social et qui ne trouvent que par lui leur explication et leur solution. La solution de ces questions ne peut être, en effet, acquise que si on les considère dans leurs relations avec la

naturelles se sont énormément développées et ont assimilé une quantité croissante de matériaux. Cependant, la philosophie leur est restée tout aussi étrangère qu'elles sont restées étrangères à la philosophie. Leur union momentanée (telle qu'elle s'est réalisée dans les systèmes de Hegel et de Schelling A.C.) a été purement illusoire. Il y avait bien la volonté de réaliser cette union, mais la capacité manquait. L'histoire ne tient qu'accessoirement compte des sciences naturelles, elle ne le fait que dans la mesure où celles-ci permettent d'expliquer le caractère et l'utilité des grandes inventions. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 121-122. « On voit ainsi comment l'histoire de l'industrie, et son développement réel sont la révélation des forces concrètes de l'homme et de l'esprit humain. Celui-ci n'a pas été étudié jusqu'ici dans ses rapports avec l'essence même de l'homme mais dans des rapports extérieurs à celle-ci, parce que l'on ne s'est attaché, jusqu'ici, qu'à saisir l'essence abstraite, aliénée de l'homme, telle qu'elle se présente dans la religion et l'essence abstraite de l'histoire, telle qu'elle se présente sous la forme de politique, d'art, de littérature, considérés comme expressions réelles des forces essentielles de l'homme, comme manifestations de son être collectif. »

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 122. « Une psychologie qui ignore cette manifestation de l'essence humaine (qu'est l'industrie A.C.), c'est-à-dire la partie la plus actuelle et la plus accessible de l'histoire, ne peut pas devenir une science réelle et vivante. Que penser, au demeurant, d'une science qui fait fi de cette partie essentielle de l'histoire, qui n'a pas conscience de son insuffisance, et chez laquelle un domaine aussi vaste et aussi riche de l'activité humaine, ne suscite pas d'autres réflexions que les mots « besoins », « besoins vulgaires. »

(3) Cf. *ibid.*, p. 123. « L'histoire humaine fait partie intégrante de l'histoire de la nature, elle est l'histoire de l'humanisation de la nature. De ce fait, les sciences de la nature engloberont plus tard les sciences de l'homme, de même que les sciences humaines engloberont les sciences naturelles, en sorte qu'il n'y aura plus qu'une seule science. »

vie sociale, elles perdent alors l'aspect métaphysique, sous lequel on les a, jusqu'ici, étudiées (1).

Ces questions résultent, en effet, du caractère contradictoire des relations sociales en régime capitaliste. Les contradictions idéologiques ne sont que le reflet des contradictions réelles, qui se présentent de manière abstraite, sous la forme de concepts antithétiques. Présentées ainsi, ces antinomies restent insolubles. Elles ne peuvent trouver de solution que par une transformation effective des rapports sociaux, que par le communisme qui les supprime en fait (2).

C'est ainsi que l'opposition entre l'existence et l'essence se ramène à la discordance qui existe, en régime capitaliste, entre la vraie nature de l'homme, son essence, et les conditions de son existence, qui fait que, dans ce régime, l'homme mène une vie aliénée qui l'oppose à son essence, à sa vraie nature. Cette contradiction entre l'existence et l'essence, engendrée par le régime capitaliste, ne peut être abolie que par l'établissement du régime communiste, dans lequel ces deux termes, cessant d'être opposés, deviennent complémentaires.

L'opposition entre le subjectivisme et l'objectivisme tient également au fait, qu'en régime capitaliste, l'autocréation de l'homme par la concrétisation, par l'objectivation de ses forces constitue, non l'affirmation, la réalisation de son être véritable, de sa subjectivité, mais la négation de celle-ci.

La solution du problème de la liberté et de la nécessité ne peut être également acquise, que si on les conçoit, non pas abstraitement, métaphysiquement, mais dans leurs rapports dialectiques. Marx considère, avec Hegel, que la liberté humaine est inséparable des conditions dans lesquelles elle peut s'exercer et

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 121. « On voit comment le subjectivisme et l'objectivisme, le spiritualisme et le matérialisme, l'action et la souffrance perdent, lorsqu'on les considère dans leurs rapports avec la société, leur caractère contradictoire et leur mode d'être en tant que termes contradictoires. On voit comment la solution des oppositions théoriques ne peut être acquise que sur le plan de la pratique, que par l'activité pratique humaine et comment cette solution n'est nullement une tâche de la seule connaissance, mais une tâche qui se pose à la vie même, tâche que la philosophie n'a pas pu résoudre, parce qu'elle ne considérait ces questions que sur le plan théorique. »

(2) Cf. *ibid.*, p. 114. « Ce communisme (le vrai communisme A.C.) est, en tant que pleine réalisation de l'humanisation de la nature et de la concrétisation, de la « naturalisation » de l'homme, la vraie solution de l'opposition qui sépare l'homme de la nature et de son être, la vraie solution de la contradiction entre l'existence et l'essence, entre la concrétisation des forces de l'homme et la réalisation de son être, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce. »

qui constituent, par rapport à elle, l'élément de nécessité, en sorte qu'il ne peut pas y avoir de liberté sans nécessité, c'est-à-dire de liberté absolue. Mais, contrairement à Hegel, pour lequel la liberté naît de la compréhension de la rationalité du monde, Marx pense que la liberté est engendrée, non par la simple activité spirituelle, par la spéculation, mais par l'activité pratique de l'homme, qui élargit sans cesse le domaine de sa liberté, par l'emprise qu'il exerce sur les choses.

C'est également du point de vue de l'activité concrète, pratique, que Marx étudie le problème de la connaissance, c'est-à-dire le problème des rapports entre la pensée et l'être. Hegel avait déjà conçu que l'appropriation du monde par l'homme était le fruit de son activité spirituelle, de sa pensée et résultait de la reproduction dans l'esprit des déterminations réelles du monde, mais, en ramenant la réalité objective à des concepts, il réduisait l'appropriation du monde par l'homme à une appropriation théorique, à la connaissance de ses lois.

Contrairement à Hegel, Marx pense, avec Feuerbach, que la nature a une réalité propre, indépendante de l'homme, qui est cependant perceptible, du fait de l'accord profond qui existe entre la sensorialité et son objet, mais, dépassant Feuerbach, il considère que la réalité objective est essentiellement constituée, pour l'homme, par l'ensemble des rapports économiques et sociaux qui résultent de son activité pratique et que l'union de l'être et de la pensée se réalise dans et par celle-ci.

Dans l'activité pratique il se fait une union de l'homme et de la nature, du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être, qui ne peuvent pas être considérés indépendamment les uns des autres. Bien que de nature différente, la pensée et l'être sont étroitement unis dans l'activité sociale. La pensée, la conscience ont, en effet, un caractère social (1). Dans la pensée, dans la conscience, l'homme répète et reproduit sa vie sociale, en sorte que la pensée n'est que le reflet, la forme théorique de celle-ci (2).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 133-134. « L'antagonisme abstrait entre le sens et l'esprit se produit nécessairement, tant que le sens de l'homme pour la nature, le sens humain qu'il a d'elle et, par là-même, le sens naturel de l'homme n'est pas le produit de son travail. » Cf. *ibid.*, p. 116. « L'activité et l'esprit ont, et par leur contenu et par leur mode de formation, un caractère social, ils sont activité sociale et esprit social. »

(2) Cf. *ibid.*, pp. 116-117. « Ma conscience n'est que la forme théorique de ce dont ma vie réelle, ma vie sociale est la forme vivante. Dans le mode de vie aliénée, la conscience n'est qu'une abstraction de la vie réelle et apparaît ainsi opposée à celle-ci. En tant que reflet de ma vie réelle, l'activité de ma conscience constitue mon existence théorique en tant qu'être social... »

Cette conception de l'histoire, qui considère le développement de la nature et de l'homme comme le résultat du procès d'autocréation de celui-ci, conduit à la négation de la théorie de la création qui, déniait à la nature et à l'homme toute réalité propre, pose, en dehors d'eux la raison de leur existence et de leur développement (1). Cette théorie a été réfutée, au demeurant par la géologie, qui montre comment la terre s'est formée et développée (2). Repoussant l'idée d'un sujet créateur déterminant le développement du monde, le penseur socialiste cherche dans celui-ci sa raison d'être (3).

Marx conclut cette étude de l'autocréation de l'homme par une analyse des traits généraux du déroulement de l'histoire. A la période de la préhistoire de l'homme qui constitue la phase de développement de la vie humaine sous le règne de l'aliénation va succéder la période de la réhumanisation de l'homme. Cette réhumanisation se fera par la suppression de toutes les aliénations engendrées par le régime de la propriété privée. Cette suppression, qui permettra aux hommes de mener une vie conforme à leur vraie nature, sera l'œuvre conjuguée de l'athéisme et du communisme.

Comme la servitude matérielle et la servitude spirituelle sont étroitement liées et se conditionnent réciproquement, leur abolition se fera de manière également conjointe par l'athéisme, qui libérera l'homme sur le plan spirituel, en lui donnant, par la négation de Dieu, la notion de sa nature universelle et par le communisme, qui le libérera, sur le plan matériel, en lui permettant de réaliser pleinement son être.

L'athéisme et le communisme, qui marquent, en même temps que l'achèvement de la préhistoire, l'avènement d'un monde nouveau, ne constituent pas l'achèvement de l'histoire. Après la suppression de toutes les aliénations, le socialisme n'aura plus, en

Dans sa conscience, l'homme confirme sa vie réelle, sociale et reproduit son existence réelle dans la pensée, de même qu'inversement l'être humain se trouve confirmé dans la conscience, où il prend conscience de son universalité. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 124⁷-125¹⁷. Cf. *ibid.*, p. 114. « Tout le mouvement de l'histoire est le procès réel d'autocréation de l'homme — l'acte de naissance de son existence empirique — et, pour la pensée, le mouvement conscient de son devenir. »

Dans la *Sainte Famille*, Marx note que Feuerbach a parfaitement réfuté dans ses *Principes de la philosophie de l'avenir* la théorie de la création de Hegel, en montrant que d'après cette théorie, la matière, en tant qu'extériorisation de l'esprit, perd toute réalité propre. (Cf. *ibid.*, p. 318²¹⁻³²).

(2) Cf. *ibid.*, p. 124²¹⁻²⁵.

(3) Cf. *ibid.*, p. 125¹⁸⁻³¹.

effet, besoin de passer par la médiation de l'athéisme et du communisme pour réaliser la vraie nature de l'homme, car il accèdera directement à la conscience vraie de l'homme et à la vraie réalité humaine (1).

* * *

Les Manuscrits d'Economie politique et de philosophie, rédigés sous l'influence immédiate du prolétariat révolutionnaire parisien, marquent un tournant décisif dans le développement de la pensée de Marx, par l'élaboration d'une nouvelle conception matérialiste du monde de caractère dialectique et historique.

L'élaboration de cette conception déterminée par son passage au communisme se fait par une critique du système capitaliste et de la philosophie de Hegel. Marx part, dans sa critique du système capitaliste, de la conception hégélienne de l'homme. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel avait montré que l'homme se crée lui-même en pénétrant l'essence du monde, qui, perdant son caractère objectif, devient progressivement l'œuvre de l'homme qui le repense.

Chez Hegel ce procès avait un caractère idéaliste, du fait de la spiritualisation de l'homme et de la réalité objective, qui ramenait l'autocréation de l'homme à une transformation de la conscience humaine, à un développement de l'esprit.

L'autocréation de l'homme impliquant qu'il se retrouve dans le produit de son activité, Hegel abolissait toute aliénation effective de l'homme, en ramenant son développement à celui de la pensée, qui ne peut être aliénée dans son objet.

Contrairement à Hegel, Marx pensait, avec Feuerbach, que l'aliénation constitue le trait fondamental de l'époque présente et que l'émancipation de l'homme exige l'abolition totale de toute

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 125-126. « Mais le socialisme, en tant que socialisme, n'a plus besoin d'une telle médiation, il part de la notion théorique et pratique de l'homme comme notion fondamentale. Il constitue la conscience immédiate et non plus médiatisée par la suppression de la religion, de l'homme, de même que la vie réelle constitue, de manière immédiate et non plus par la médiation de la suppression de la propriété privée par le communisme, la réalité de l'homme. Le communisme est sous la forme de négation de la négation de l'humanité, l'étape nécessaire du développement prochain de l'histoire, qui est celle de l'émancipation et de la réhumanisation de l'homme. Le communisme est la forme nécessaire et le principe d'action de l'avenir immédiat, mais il n'est pas, en tant que tel, le but du développement de l'humanité, la forme définitive de la société humaine. » Cf. *ibid.*, p. 166. « Ce n'est que par la suppression de cette médiation (par le communisme A.C.) médiation qui est la condition nécessaire du développement futur de l'humanité — que naîtra l'humanisme positif, ayant sa raison d'être en lui-même. »

aliénation mais, à la différence de Feuerbach, il considérerait, en défenseur des intérêts de classe du prolétariat, l'aliénation sous la forme qui pèse le plus lourdement sur celui-ci, sous la forme du travail aliéné, produit par le régime capitaliste.

C'est du point de vue du travail aliéné qu'il entreprend la critique de l'économie politique bourgeoise et du système capitaliste. Il montre que l'autocréation de l'homme par son activité libre, consciente et universelle est rendue impossible dans ce système qui déshumanise les rapports sociaux en les chosifiant.

Dans ce système, en effet, le produit du travail se transforme en marchandises qui deviennent étrangères à l'homme qui les crée ; le produit du travail ainsi aliéné, règle, dans ce système, les relations sociales qui se ramènent essentiellement à un échange de marchandises. Transformé en une activité aliénée et aliénatrice, le travail perd, en même temps que son caractère humain, qui permet à l'homme de réaliser son être, sa fonction sociale qui est d'établir entre les hommes des rapports humains.

Considérant le travail en dehors du travailleur et négligeant ainsi le caractère aliéné qu'il prend en régime capitaliste, les économistes bourgeois n'ont pu faire une analyse exacte ni de ce régime ni de ses catégories : échange, commerce, valeur, prix, argent, qui ne sont que des effets et des expressions particulières du travail aliéné.

Analysant ensuite les conséquences du travail aliéné dans le régime capitaliste, Marx montre que, dans ce régime, le produit du travail devient étranger au travailleur qui s'appauvrit et se dévalorise dans la mesure même, où il produit, que le travail lui-même, au lieu d'être l'élément créateur et l'expression de son être, en devient la négation ; que cette aliénation pèse sur tous les hommes dans le régime de la propriété privée ; qu'en créant un monde d'objets aliénés, l'homme devient incapable d'humaniser la nature, et que ce mode de vie aliéné le rend étranger non seulement à lui-même, mais aussi aux autres hommes, la concurrence engendrée par le régime de la propriété privée déterminant une opposition générale entre les hommes et la division de la société en classes antagonistes.

Cette aliénation générale de l'homme trouve son expression dans la falsification des besoins qui, cessant d'être des besoins humains, se transforment de plus en plus en besoins d'argent. Médiateur universel des échanges, l'argent déshumanise les rapports sociaux et subordonne l'homme au monde des choses.

Le système capitaliste engendre, en même temps que des aliénations économiques et sociales, des aliénations idéologiques

qui servent à justifier et à renforcer la société bourgeoise et qui ne peuvent être comprises que dans leur caractère de classe.

De son analyse du travail aliéné, Marx conclut à la nécessité de l'abolition du régime capitaliste et de son remplacement par un régime communiste. Celui-ci n'apparaît pas chez lui comme une utopie, comme le simple effet d'une exigence morale, mais comme le résultat nécessaire du développement du système capitaliste qui, par la lutte de classe entre le prolétariat et la bourgeoisie qu'il engendre, mène à la révolution communiste. La condition fondamentale de l'établissement du vrai communisme est l'abolition de toutes les aliénations par la suppression radicale de la propriété privée. D'où le rejet, par Marx, du socialisme réformiste, qui s'accommode de formes petites bourgeoises de la propriété privée et du communisme vulgaire, qui voudrait généraliser le régime de la propriété privée, par le partage égal de celle-ci.

L'abolition de la propriété privée permettra l'établissement d'un système collectif de production et de consommation, dans lequel l'homme pourra vivre de manière humaine ; la production tendra, en effet, comme la consommation, au développement de l'universelle nature, de l'homme, par un élargissement et un enrichissement constant du monde humanisé.

Par la théorie de l'aliénation qui lui permettait de faire, du point de vue du travail aliéné, une critique approfondie du système capitaliste, Marx arrivait à une notion de plus en plus claire et précise du rôle déterminant du travail, de l'activité pratique, de la « praxis », dans le développement de la vie humaine et de l'histoire.

C'est en se fondant sur le concept de « praxis », qui remplace alors progressivement chez lui, comme concept central, la notion d'aliénation, qui ne se prêtait pas aussi bien que lui à la création d'une théorie révolutionnaire, adaptée aux intérêts de classe du prolétariat, que Marx élabore une conception nouvelle du monde fondée sur le matérialisme dialectique et historique (1).

Il précise cette conception par une critique de la philosophie idéaliste de Hegel. Après s'être appuyé sur la conception hégélienne de l'autocréation de l'homme, dans sa critique du système

(1) Si Marx remplace comme fondement de sa conception générale du monde la notion d'aliénation par celle de « praxis », qui lui permet de mieux expliquer le développement historique, il conserve néanmoins la notion d'aliénation dans la mesure où elle lui permet d'expliquer certains caractères du système capitaliste, en particulier le caractère de fétiche des marchandises.

capitaliste, la conception de la « praxis » qu'il dégage de cette critique, lui fournit l'argument décisif contre la philosophie idéaliste hégélienne.

Par sa spiritualisation de l'homme, de la nature et de l'activité humaine, Hegel ramène la vie de l'homme à un procès intellectuel et l'histoire au développement de l'Esprit, à une Logique qui trouve sa conclusion dans le savoir absolu, dans lequel se réalise l'identité du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être.

Cette spiritualisation de l'homme et de la nature rend illusoire leur union réelle, organique. On ne peut arriver, en effet, à une véritable conception organique du monde, qu'en considérant l'homme et la nature dans leur réalité sensible, concrète. L'activité humaine n'apparaît pas alors comme pure activité de l'esprit, mais comme activité concrète, pratique de l'homme, qui se crée lui-même par l'extériorisation de ses forces matérielles. Le sujet de cette activité n'est plus la pensée abstraite, la conscience de soi mais la subjectivité des forces matérielles de l'homme et son produit n'est pas constitué par des « choses », mais par des objets concrets, qui font de la nature, par sa reproduction sous une forme humanisée, l'œuvre de l'homme.

C'est cette transformation, cette humanisation de la nature par l'activité humaine, par le travail qui caractérise l'homme et le distingue de l'animal. L'homme est, comme l'animal, un être naturel, dont la vie est liée à celle de la nature, mais, à la différence de l'animal, il est capable d'agir sur la nature et de la transformer par son activité libre, consciente et universelle.

Cette « humanisation » de la nature, au cours de laquelle l'homme transforme ses rapports originaires, immédiats avec elle, en relations avec sa propre production, n'est possible que parce que l'homme est un être social. L'homme, en effet, ne peut exercer son activité que grâce aux œuvres des autres hommes, dans lesquelles il trouve leur être, qu'ils y ont imprégné. Il s'enrichit de ces œuvres, en les utilisant, de même que les autres hommes s'enrichissent du produit de son travail, ce qui fait que les hommes se complètent et s'humanisent réciproquement par leurs œuvres.

Cette humanisation réciproque des hommes constitue le fondement de la société, aussi ne peut-on séparer l'homme, en tant qu'individu, de la société et l'opposer à elle. La société est formée par les individus, mais ce n'est que par elle que ceux-ci peuvent réaliser leur être, car ce n'est que dans la société que la

nature existe sous son aspect humain, qu'elle sert de lien entre les hommes et de fondement de leur existence.

De même que les objets immédiats de la nature n'acquièrent un caractère humain que par le travail social de l'homme, les sens de l'homme ne deviennent humains que lorsque leur objet, le monde sensible a été transformé par le travail. Ce n'est, en effet, que par l'épanouissement de toute la richesse humaine dans la reproduction de la nature que l'oreille acquiert le sens musical, l'œil celui de la beauté des formes, ce qui permet à l'homme de s'affirmer, en tant que tel, non seulement par la pensée, mais aussi par ses sens.

L'autocréation de l'homme par l'humanisation de la nature constitue le fondement de l'histoire humaine. Comme cette auto-création est organiquement liée à la reproduction de la nature, l'histoire humaine est essentiellement constituée par la « naturalisation » de l'homme, par la concrétisation de son être dans le produit de son activité et par l'« humanisation » corrélative de la nature.

L'élément déterminant du procès d'autocréation de l'homme est la satisfaction des besoins par le développement de la production, que Marx désigne sous le terme d'« industrie », en sorte que le déroulement de l'histoire se ramène, en fait, à celui de l'industrie.

Le développement de l'industrie qui s'est effectué, jusqu'ici, sous le régime de la propriété privée, a eu pour conséquence une aggravation constante de l'aliénation humaine, mais il a en même temps créé, par l'exacerbation de la lutte de classes entre la bourgeoisie et le prolétariat, les conditions de la révolution prolétarienne qui émancipera l'humanité, en remplaçant le régime capitaliste par le régime communiste.

De la formation du système de la propriété privée et de la nécessité de son abolition résulte la division de l'histoire en deux grandes périodes : la période de la préhistoire, qui embrasse la phase du développement de l'humanité sous le règne de l'aliénation et la période de la réhumanisation de l'homme par l'universel développement de son être, qui donne à l'histoire son sens et sa portée.

Cette conception matérialiste de l'histoire explique, en même temps que le développement économique et social, les idéologies qu'il engendre : religion, philosophie, morale, droit, politique, sciences qui ne peuvent être comprises que par rapport à ce développement ; elle donne aussi la solution des problèmes théo-

riques : essence et existence, subjectivité et objectivité, liberté et nécessité, pensée et être, qu'il faut également traiter non de manière abstraite et métaphysique, mais dialectiquement, en les considérant dans leurs relations avec le développement social.

S'appuyant ainsi sur la notion de « praxis », qui lui permet de se dégager des restes d'idéalisme impliqués par la conception de l'aliénation, qui considérant encore l'homme d'un point de vue métaphysique, opposait à l'homme « aliéné », l'homme « vrai », Marx pose les fondements du matérialisme dialectique, en montrant que l'homme et la nature doivent être conçus dans leurs rapports organiques, que la nature, la réalité matérielle, objective constitue l'élément primaire, fondamental, au sein duquel se développent la vie et la conscience humaines et que la « praxis » donne la solution non seulement des problèmes économiques, sociaux et politiques mais aussi des questions idéologiques et théoriques (1).

Il établit, en même temps, les thèses générales du matérialisme historique. Il souligne, en effet, que le développement social est déterminé par le développement économique, qu'il entraîne, en régime capitaliste, une lutte de classes entre la bourgeoisie et le prolétariat qui constitue l'élément fondamental de l'histoire moderne et que l'aggravation de cette lutte mène à une révolution communiste. Il montre également les relations entre l'idéologie bourgeoise et les intérêts de classe de la bourgeoisie.

Dans l'élaboration de sa conception matérialiste du monde, Marx devait s'attacher tout d'abord à développer la théorie du matérialisme historique, plus immédiatement utile à la lutte de classe du prolétariat.

C'est ce qu'il allait faire dans *La Sainte Famille* rédigée en collaboration avec Engels, immédiatement après les *Manuscrits d'Economie politique et de philosophie*, où ils traitaient un certain nombre de questions philosophiques, sociales et politiques du point de vue du matérialisme historique.

(1) On voit par là combien peu fondés sont les essais sans cesse répétés des penseurs bourgeois, de dégager de la conception de l'aliénation, considérée comme notion fondamentale de la pensée marxiste, un « humanisme » marxiste, qui représenterait, selon eux, la vraie doctrine de Marx et qu'ils opposent au marxisme révolutionnaire.

CHAPITRE III

« LA SAINTE FAMILLE »

Fr. Engels - La situation de l'Angleterre

Tandis que Marx élaborait à Paris, dans les *Manuscripts d'Economie politique et de Philosophie* les traits fondamentaux du matérialisme dialectique et historique, Engels poursuivait en Angleterre l'étude du développement économique, politique et social de ce pays.

Ses articles, publiés dans la *Gazette rhénane*, le *New Moral World*, le *Républicain Suisse* et les *Annales Franco-Allemandes*, n'avaient été que des études préparatoires à un exposé plus général de la situation de l'Angleterre, qu'après la disparition des *Annales Franco-Allemandes*, il publia dans le *Vorwärts*.

Après la destruction de la puissance coloniale française au XVIII^e siècle et la défaite de Napoléon, qui avait fait de l'Angleterre la puissance dominante dans le monde, l'industrie et le commerce anglais s'étaient développés à une cadence de plus en plus rapide (1).

Immédiatement après la chute de Napoléon, une grave crise économique avait cependant éclaté ; elle avait été provoquée par les énormes stocks de marchandises accumulés par les fabricants, à la fin des guerres contre Napoléon, qui n'avaient pas trouvé l'écoulement escompté du fait de l'appauvrissement de l'Europe. Cette crise économique pesait d'autant plus lourdement sur la classe ouvrière que les 300.000 soldats et marins démobilisés encombraient le marché du travail. La baisse des salaires, qui s'accompagnait du maintien des prix à un niveau élevé, aggravait sans cesse la situation des ouvriers. A ceci s'ajou-

(1) En 1833, l'ensemble de la production industrielle de la France et des Etats-Unis n'équivalait qu'à un tiers de celle de l'Angleterre. Le montant des exportations anglaises passait de 1820 à 1825 de 48 à 56 millions de livres sterling, celui des importations de 32 à 44 millions de livres sterling.

taît que, pour utiliser les machines à plein rendement, la journée de travail était constamment allongée, atteignant une durée de 16 et même de 18 heures et que les hommes étaient de plus en plus remplacés dans les fabriques par des femmes et des enfants encore plus ignominieusement exploités qu'eux.

Cette aggravation constante de leurs conditions de vie provoquait des révoltes incessantes chez les ouvriers et renforçait le mouvement des Trade-Unions. La situation n'était guère meilleure à la campagne, où se produisaient également de nombreux soulèvements de paysans.

Sous la pression de la bourgeoisie, une loi électorale fut votée, qui élevait le nombre des électeurs de 220.000 à 670.000. Cette loi, qui favorisait le parti libéral, le parti des Whigs, n'accordait en fait aucun avantage appréciable à la classe ouvrière, qui avait soutenu la campagne menée en faveur de cette loi, dans l'espoir qu'elle contribuerait à améliorer son sort.

Grands vainqueurs aux élections de 1830, les Whigs, qui pendant quelques décades furent presque sans interruption au gouvernement, organisèrent une campagne contre le tarif protectionniste, qui, en maintenant le prix élevé des grains, favorisait les propriétaires fonciers, soutien de leurs adversaires politiques, les Tories.

Défenseurs des intérêts de la bourgeoisie industrielle et commerçante, les Whigs pensaient retirer de l'abolition de la loi sur les grains un double avantage : l'affaiblissement des Tories, conservateurs agrariens, et la possibilité, pour les industriels, d'abaisser plus encore les salaires grâce à la diminution du prix du pain.

Sur le plan politique la défaite des Tories avait comme conséquence le renforcement du pouvoir de la Chambre des Communes au détriment de celui de la Chambre des Lords, soutien des conservateurs agrariens et de la Couronne. D'autre part l'essor de l'industrie qui, en même temps qu'il augmentait la puissance économique, politique et sociale de la bourgeoisie, déterminait un développement parallèle du prolétariat, avait comme conséquence le renforcement des Trade-Unions et du parti Chartiste, défenseur des intérêts de la classe ouvrière.

La politique sociale réactionnaire des Whigs, en particulier la loi sur les pauvres de 1843, convainquit bientôt le prolétariat anglais, qu'il avait été dupe des promesses électorales des Whigs, qui s'avéraient tout aussi hostiles à ses intérêts que les Tories. La loi, sur les pauvres répondait au désir de la bourgeoisie indus-

trielle de réduire le plus possible les frais d'entretien des chômeurs et de briser l'action revendicatrice de la classe ouvrière, en établissant dans les maisons de travail destinées aux chômeurs, un régime pénitencier plus terrible que le régime réservé au plus misérable des ouvriers.

Le ressentiment de la classe ouvrière contre les Whigs assura le succès des Tories aux élections de 1841, mais ceux-ci, contraints de céder aux impératifs économiques, continuèrent en fait, bien que plus modérément, la politique libre échangiste des Whigs (1). Pour protester contre l'aggravation de leur misère, les ouvriers organisèrent une agitation de masse, qui atteignit son point culminant avec la grande grève de 1842 dans l'industrie textile.

L'étude de plus en plus approfondie de la situation de l'Angleterre et des doctrines économiques avaient amené Engels à concevoir de plus en plus clairement que le développement économique détermine le développement politique et social et que les luttes de classes, qui en résultent, constituent l'élément moteur de l'histoire moderne.

Sous l'effet de la prise de contact immédiate avec la vie économique et sociale anglaise, en particulier avec l'agitation révolutionnaire du prolétariat anglais, Engels s'était tout d'abord détourné, en même temps que de l'idéalisme Jeune Hégélien, du communisme sentimental de Hess, pour s'orienter vers une conception matérialiste de l'histoire. Cette évolution s'était faite progressivement, laissant assez longtemps subsister chez lui un mélange d'idéalisme et de matérialisme. C'est ainsi qu'en décembre 1842 il considérait encore que le progrès historique était déterminé non par des intérêts matériels, mais par des principes (2), ce qui ne l'empêchait du reste pas, de constater, en même temps, qu'en Angleterre, les principes, loin de déterminer le développement politique et social, étaient au contraire déterminés par celui-ci (3), et de voir que l'aggravation de la lutte

(1) Sur cette période de l'histoire de l'Angleterre. Cf. A.L. MORTON, *Histoire du peuple anglais*, Berlin, 1956, pp. 402-451.

(2) Cf. Fr. ENGELS, *Gazette rhénane*, 9 décembre 1842, « Les crises internes ». Cf. M.E.G.A., I, t. II, p. 331.

« C'est une chose qui va de soi en Allemagne, mais que les Anglais butés n'arrivent pas à comprendre, à savoir que les intérêts matériels ne peuvent jamais constituer des éléments indépendants, régulateurs de l'histoire et qu'ils sont, consciemment ou non, au service d'un principe, qui constitue l'élément déterminant du progrès historique. »

(3) Cf. *ibid.*, p. 352. « En Angleterre, du moins dans les partis qui se disputent actuellement le pouvoir, chez les Whigs et les Tories, on ne connaît pas de luttes de principes, mais seulement des conflits provoqués par des intérêts matériels. »

de classes entre la bourgeoisie et le prolétariat devait nécessairement engendrer une révolution communiste (1).

L'élimination de plus en plus rapide des restes de conceptions idéalistes, déterminée par sa connaissance de plus en plus approfondie de la vie anglaise, se manifestait dans ses articles des *Annales Franco-Allemandes*, en particulier dans l'« Esquisse d'une critique de l'Economie politique » où, s'appuyant sur une analyse critique du système capitaliste, il en traçait le développement du point de vue matérialiste.

C'est de ce même point de vue qu'il analysait la situation générale de l'Angleterre dans son article du *Vorwärts* (2). Bien qu'il entreprit la description de cette situation à une époque où les Trade-Unions et le Chartisme (3), avaient subi durement le contre-coup de l'échec de la grande grève de 1842, il conservait une foi inébranlable dans la victoire finale du prolétariat et du communisme. Demeurant en contact étroit avec les dirigeants communistes de la « Ligue des Justes », K. Schapper, H. Bauer et J. Moll, avec le dirigeant chartiste Harney et avec l'organe des Owenistes *The New Moral World*, et, renforcé dans sa sympathie pour le prolétariat, par la connaissance qu'il avait faite d'une jeune ouvrière irlandaise Mary Burns, qui allait devenir sa compagne, c'est l'intérêt de classe du prolétariat qui inspirait la ligne générale de son article. De là les deux thèmes fondamentaux de celui-ci : conception du rôle déterminant du mouvement économique et des luttes de classes engendrées par celui-ci dans le

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. II, p. 355. « Le profit qu'en ont retiré les salariés (il s'agit de la grande grève de 1842. A.C.) est qu'une révolution ne peut se réaliser par des moyens pacifiques et que seule une transformation radicale de l'organisation sociale inhumaine et le renversement de l'aristocratie féodale et industrielle pourront améliorer la situation des prolétaires. Ce qui fait encore obstacle à cette révolution, c'est le curieux respect que les Anglais ont de la loi, mais, dans la situation actuelle de l'Angleterre, une disette ne peut manquer de se produire bientôt qui, en réduisant le prolétariat à la famine, fera que la crainte de celle-ci l'emportera sur le respect de la loi. Cette révolution est inévitable en Angleterre, mais, comme pour tout ce qui se passe dans ce pays, ce ne seront pas les principes, mais les intérêts qui la déclencheront et la guideront, ce n'est en effet que sur la base des intérêts que les principes s'y développent, ce qui signifie que cette révolution sera non pas politique, mais sociale. »

(2) Cf. Fr. ENGELS, *La situation de l'Angleterre*, I, Le dix-huitième siècle ; II, La Constitution Anglaise. Cf. *Vorwärts*, 4, 7, 11 septembre et 18, 21, 25, 28 septembre, 5, 16, 19 octobre 1844. M.E.G.A., I, t. IV, pp. 291-334. Cet article fut rédigé en février-mars 1844.

(3) Le grand mouvement Chartiste qui renforçait sur le plan politique l'action des Trade Unions avait atteint son point culminant en 1842, lors de la remise de la deuxième grande pétition en faveur de la Charte au Parlement. L'échec de la grande grève de 1842 lui porta un coup sérieux ; les conséquences de cet échec furent plus graves encore pour les Trade Unions, qui s'en relevèrent difficilement.

développement de l'histoire et analyse de ce développement dans la perspective de la révolution communiste que ces luttes doivent nécessairement provoquer.

L'analyse de plus en plus poussée de la situation de l'Angleterre lui permettait de se débarrasser presque entièrement des restes de conceptions idéalistes et de donner à sa nouvelle conception historique et matérialiste du monde une assise plus solide.

Dans cette analyse il souligne tout d'abord, qu'en raison du rôle décisif joué par les luttes de classes, l'histoire a, en Angleterre, par opposition à l'Allemagne et à la France, où les luttes philosophiques et politiques jouent un rôle déterminant, un caractère éminemment social.

L'histoire moderne de l'Angleterre est déterminée par la révolution industrielle qui s'y est accomplie depuis le milieu du XVIII^e siècle et dont les effets ont été beaucoup plus profonds que ceux de la révolution philosophique en Allemagne et de la révolution politique en France (1).

Dans leur croyance à la toute puissance des idées, les Allemands ont cherché à faire prévaloir les intérêts généraux de l'humanité par la voie de la philosophie. Rejetant cette conception idéaliste, les Français ont pensé que ces intérêts ne pouvaient triompher que par l'action politique, par la réforme de l'Etat (2).

Contrairement aux Allemands et aux Français, les Anglais sont plus portés vers l'empirisme que vers des considérations générales philosophiques et politiques ; c'est ce qui explique qu'ils s'attachent plus aux intérêts privés qu'aux intérêts généraux et que l'élément social joue, chez eux, un rôle prépondérant (3). Par rapport à lui, la politique ne joue qu'un rôle secondaire et ce n'est que parce que les Anglais persistent à croire à l'action décisive de l'Etat, que les questions sociales revêtent encore, chez eux, un caractère politique (4).

La profonde transformation qui s'est accomplie en Angleterre est l'effet du développement non seulement économique et social, mais aussi scientifique et philosophique, qui s'est effectué dans ce pays, au cours du XVIII^e siècle. Il s'y est produit un renouveau, non seulement dans les sciences de la nature, mais aussi dans les sciences historiques et politiques, qui se sont alors constituées véritablement en sciences, les premières, par la déter-

(1) Cf. *La situation de l'Angleterre*, t. I, Le dix-huitième siècle. Cf. M.E.G.A. I, t. IV, p. 2915-25.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 29323-29, 29525-39.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 29539-29622.

(4) Cf. *ibid.*, p. 29622-29.

mination de leurs lois, les secondes par les rapports qui se sont établis entre elles et les doctrines nouvelles d'économie politique (1).

Ce développement des sciences s'est accompagné d'une lutte contre le spiritualisme chrétien et d'une tendance de plus en plus marquée au matérialisme et au scepticisme qui répond, sur le plan idéologique, à la tendance, prédominante chez les Anglais, à l'activité pratique (2).

Parallèlement à cette transformation des sciences et de la conception du monde, il s'est accompli, en Angleterre, un développement social, dont Engels expose les origines de manière semi-idéaliste.

A la différence du monde antique fondé sur l'esclavage, au mépris des droits des individus, le monde chrétien-germanique, reconnaissant en principe ces droits, a supprimé théoriquement l'esclavage, mais l'a conservé en pratique, sous la forme de servage (3).

De même qu'au Moyen Age l'esclavage n'a été aboli qu'en apparence, le servage n'a été aboli que de manière illusoire dans la société moderne, fondée sur la propriété privée et régie par l'argent. Sous l'effet de la prédominance des intérêts privés, l'homme est devenu l'esclave de l'argent ; cette servitude, qui trouve son expression dans une universelle vénalité, est plus profonde et plus inhumaine que celle qui pesait sur les serfs (4).

Cette servitude qui marque le plus haut degré de l'aliénation humaine est au demeurant la condition nécessaire de l'émancipation de l'humanité. La déshumanisation des hommes, qui a atteint avec elle son point culminant, a, en effet, comme consé-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. IV, pp. 291³¹-292³¹.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 292³¹-293⁶, 293²³-294⁴⁰.

(3) Cf. *ibid.*, p. 297²⁻¹⁵.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 297⁵-298¹. « La conséquence du fait que l'intérêt est devenu le lien entre les hommes, a été la dissolution de la société en individus isolés, sa transformation en un monde d'atomes opposés les uns aux autres. Cette individualisation, conséquence extrême du subjectivisme chrétien, marque l'aboutissement du monde chrétien. Tant que subsiste l'expression fondamentale de l'aliénation humaine sous la forme de la propriété privée, l'intérêt revêt nécessairement la forme d'intérêt particulier, dont la domination se manifeste par celle de la propriété privée. La suppression de la servitude féodale a fait de l'argent le seul lien entre les hommes. La propriété privée, cet élément naturel inhumain opposé à l'élément spirituel humain est reine, et par elle, l'argent, sa forme abstraite, est devenu le roi du monde. L'homme cessant d'être l'esclave des autres hommes, est devenu l'esclave des choses ; le renversement des vraies relations humaines est achevé, la servitude engendrée par le monde moderne des affaires, avec l'universelle vénalité qui y règne, est plus inhumaine et plus universelle que celle qui était propre au servage... » Cf. également p. 307²⁴⁻²⁶.

quence inéluctable, la destruction de la société bourgeoise et son remplacement par un ordre social rationnel et humain (1).

La révolution qui émancipera les hommes est proche. Elle éclatera tout d'abord en Angleterre, où le développement du système capitaliste a atteint son plus haut degré (2).

Cette révolution est le résultat nécessaire du développement économique et social de l'Angleterre depuis le xvi^e siècle, qui a remplacé progressivement le système féodal par le système capitaliste. L'essor de plus en plus rapide du commerce et de la puissance maritime, ainsi que la conquête des colonies au cours des xvi^e et xvii^e siècles, a favorisé la formation d'une classe moyenne de plus en plus puissante, qui s'est dressée contre la noblesse féodale et a déterminé une séparation de plus en plus tranchée entre l'industrie, le commerce et l'agriculture (3).

L'agriculture comprenait alors trois catégories de propriétaires fonciers : les grands propriétaires nobles (Landlords), les propriétaires moyens roturiers (squires) et les petits paysans (4). Le grand commerce était concentré à Londres. L'industrie principale était l'industrie textile qui se développait principalement à la campagne et aux environs des villes. Les houillères étaient peu exploitées, le charbon étant principalement utilisé pour les besoins domestiques (5).

Cette situation se transforma rapidement vers le milieu du xviii^e siècle, sous l'effet de la révolution industrielle favorisée par une série de grandes inventions qui se produisirent entre 1760 et 1785 : machine à vapeur de Watts, mécanisation de l'industrie de la poterie, machines à filer de Hargreaves et d'Arkwright, machines à tisser de Crompton et de Cartwright (6).

Ces inventions provoquèrent un bouleversement dans le mode de production, bouleversement qui s'étendit progressivement à toutes les branches de l'industrie qui passèrent rapide-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. IV, p. 298. Le monde chrétien a atteint le degré extrême de son développement, il doit maintenant s'effondrer, pour faire place à un monde rationnel et humain. L'Etat chrétien est la dernière forme possible d'Etat et avec lui l'Etat disparaîtra. La dissolution de l'humanité en une masse d'atomes isolés, opposés les uns aux autres, entraînant la destruction des intérêts corporatifs et nationaux, marque le dernier degré du développement qui mène à l'émancipation et à la reconstitution de l'humanité. L'achèvement de l'aliénation marquée par la domination de l'argent constitue l'étape nécessaire, qui mène à la reprise de l'homme par lui-même. »

(2) Cf. *ibid.*, p. 298²⁶⁻³¹.

(3) Cf. *ibid.*, p. 298³⁵⁻⁴³.

(4) Cf. *ibid.*, p. 299¹⁻³⁹.

(5) Cf. *ibid.*, pp. 299³⁹-300¹⁷.

(6) Cf. *ibid.*, pp. 301¹-303³⁶.

ment du stade de la production artisanale à celui de la fabrique (1).

L'industrie textile, alors principale branche industrielle, fut la première à se développer de manière extraordinaire par la mécanisation des filatures et des tissages. L'industrie lainière, ainsi que celle du lin et de la soie, connaissaient un développement analogue à celui de l'industrie du coton (2).

Le travail manuel était de plus en plus remplacé par celui des machines ; grâce à celles-ci, un enfant de huit ans produisait plus que ne produisaient auparavant vingt ouvriers adultes ; 600.000 ouvriers, dont plus de la moitié étaient des femmes et des enfants, accomplissaient un travail qui aurait exigé autrefois 150 millions d'ouvriers (3).

Les autres industries devaient bénéficier d'un essor analogue ; sous l'impulsion du développement du machinisme, des voies ferrées et de la navigation à vapeur, l'industrie métallurgique connut un essor extraordinaire qui s'accompagna d'un très rapide développement des industries minières : extraction du fer, du cuivre et surtout de la houille de plus en plus employée à des usages industriels (4). Le développement de l'industrie et du commerce entraîna une extension parallèle des moyens de communication et de transport (5).

Cet essor de l'industrie et du commerce, qui aurait dû favoriser, du fait de l'accroissement des besoins et de la possibilité de les satisfaire, le développement de la civilisation, devint, en

(1) Cf. M.E.G.A., t. IV, p. 303. « Le travail exécuté en famille, à la maison, a été remplacé par le travail collectif dans les manufactures ; le travail manuel a été remplacé par le travail des machines à vapeur. » Cf. p. 304-305. « Les conséquences de l'impulsion donnée par cette industrialisation sont infinies. Celle-ci s'est propagée d'une branche d'industrie à l'autre. Les nouvelles forces de production demandent à être utilisées... ; avec la nouvelle population ouvrière naissent de nouveaux rapports sociaux et de nouveaux besoins. La mécanisation de la fabrication diminue le prix des objets fabriqués, ce qui rend meilleur marché la satisfaction des besoins, entraîne une diminution des salaires et l'extension du marché. Les avantages de la mécanisation, une fois reconnus, celle-ci s'étend à toutes les branches d'industrie. Le développement de la civilisation, conséquence nécessaire de celui de l'industrie, crée de nouveaux besoins, par là-même de nouvelles branches de production et de nouveaux perfectionnements industriels. »

(2) Cf. *ibid.*, pp. 302³⁵-303³⁹. Cette industrie occupait dès 1837 un million et demi d'ouvriers ; l'importation de coton brut s'éleva de 1770 à 1836 de 5 à 364 millions de livres.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 303⁴⁰-304³.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 304⁴-306²¹. L'exportation des produits métallurgiques quadrupla entre 1800 et 1834. L'extraction de la houille passa de 17.000 tonnes en 1740 à 553.000 tonnes en 1835.

(5) Cf. *ibid.*, pp. 306²²-307¹³. Les premiers bateaux à vapeur anglais datent de 1827, il y en avait déjà 550 en service en 1835 ; la longueur des voies ferrées atteignait près de 3.000 km en 1836.

raison de l'extension du système capitaliste, une calamité pour les hommes. L'intérêt privé utilisa, en effet, à ses fins propres, les nouvelles forces industrielles, qui devinrent aux mains d'une minorité de riches capitalistes, des moyens d'oppression et d'asservissement du peuple travailleur. En même temps le commerce, auquel l'industrie était subordonnée, transforma les relations entre les hommes en relations commerciales, ce qui eut pour effet de soumettre tous les hommes au monde des choses (1).

Pour devenir toute puissante, la propriété privée devait réduire au minimum le pouvoir de l'Etat. C'est ce qui explique que le premier grand théoricien du régime de la propriété privée et du système capitaliste, Adam Smith, n'ait admis la légitimité de l'Etat, de la politique, des partis et même de l'Eglise, que dans la mesure où ils favorisent les intérêts privés et font de l'enrichissement le but essentiel de l'activité humaine. Godwin a fait un pas de plus dans cette voie, en révoquant en doute la nécessité de l'Etat. Bentham enfin, poussant cette doctrine à l'extrême, a considéré l'Etat comme un mal et posé en principe que la propriété privée doit jouer partout un rôle déterminant. Faisant de la concurrence le principe régulateur des relations humaines, il estime que l'homme véritable n'est pas l'individu indépendant et libre, mais l'homme brutal, qui n'obéit qu'à la loi de la concurrence (2).

En même temps qu'elle modifiait les relations entre les individus de plus en plus soumis aux lois de la propriété privée, la révolution industrielle transformait profondément l'organisation sociale.

Par la destruction du système féodal et par le développement du régime capitaliste, qui accélérât l'augmentation parallèle de la richesse et de la pauvreté, la révolution industrielle détruisait certaines classes sociales et en créait de nouvelles : la bourgeoisie industrielle et le prolétariat urbain. Tandis qu'à la campagne, petits et moyens propriétaires étaient expropriés par les gros et

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. IV, p. 307. « La première conséquence (de la révolution industrielle A.C.) fut d'assurer la domination de l'intérêt privé sur les hommes. S'emparant des nouvelles forces industrielles, l'intérêt privé les utilisa à ses fins propres. Ces forces qui auraient dû être légitimement mises au service de l'humanité, devinrent la propriété d'une minorité de riches capitalistes et un moyen d'asservir les masses. Le commerce, accaparant l'industrie, devint tout puissant et constitua le lien entre les hommes ; toutes les relations personnelles et nationales se transformèrent en rapports commerciaux, ce qui signifie que la propriété privée, le monde des choses domina le monde. »

(2) Cf. *ibid.*, pp. 307²⁸-308³⁹.

réduits à l'état de fermiers ou d'ouvriers agricoles (1), la classe artisanale dans les villes était plus ou moins ruinée au profit de la bourgeoisie industrielle et commerçante. L'élimination de l'aristocratie foncière comme classe dirigeante, l'écrasement et la prolétarianisation des classes moyennes ainsi que l'oppression de la classe ouvrière faisaient de la bourgeoisie la classe dirigeante.

Comme la révolution industrielle nécessitait l'emploi d'un nombre de plus en plus élevé d'ouvriers il en résultait un accroissement incessant du prolétariat urbain qui s'augmentait sans cesse de l'apport constant des petits artisans ruinés et des petits exploitants agricoles chassés de leurs terres. La misère du prolétariat s'aggravait sans arrêt, du fait de la concurrence et par suite de la concentration de plus en plus grande de l'industrie dans les villes, qui rendait impossible la conjonction du travail industriel et du travail agricole qui avait jusqu'alors facilité la vie de la plupart des ouvriers.

La prolétarianisation de la majeure partie de la population et l'enrichissement de la bourgeoisie, qui a remplacé l'aristocratie foncière comme classe dirigeante ont eu pour effet la division de la société anglaise en trois grandes classes : aristocratie foncière, bourgeoisie industrielle et commerçante et prolétariat, division à laquelle répond, sur le plan politique la division des Anglais en trois grands partis : Tories, Whigs, Chartistes, qui défendent les intérêts respectifs de ces trois grandes classes (2).

Concurrence entre tous les hommes, augmentation rapide du prolétariat, exploitation accrue de celui-ci par la bourgeoisie devenue classe dirigeante, aggravation de la lutte de classes entre possédants et non-possédants tels sont ainsi les principaux effets sociaux de la révolution industrielle (3).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. IV, p. 299¹⁸⁻³⁴.

(2) Cf. *ibid.*, p. 309³⁵⁻³⁸.

(3) Cf. *ibid.*, p. 309. « Le résultat le plus important du XVIII^e siècle pour l'Angleterre fut la création du prolétariat par la révolution industrielle. La nouvelle industrie exigeait pour les innombrables branches de travail des masses toujours prêtes d'ouvriers, telles qu'il n'en avait pas encore existé. Jusqu'en 1780, l'Angleterre n'avait eu que peu de prolétaires... L'industrie concentra le travail dans les fabriques et dans les villes ; l'union du travail industriel et agricole devint impossible et les ouvriers durent se consacrer uniquement au travail de fabrique... La culture parcellaire à la campagne fut éliminée... ce qui amena la création d'une classe nouvelle d'ouvriers agricoles. Les villes triplèrent et quadruplèrent leur population ; cet apport consistait uniquement en ouvriers. L'exploitation intensive des usines exigea également un nombre accru d'ouvriers vivant également uniquement de leurs salaires.

D'autre part, une aristocratie nouvelle se dégagait des classes moyennes. Par la production industrielle les fabricants multiplièrent très rapi-

Le système capitaliste, qui, par le déchaînement de la concurrence, marque le point culminant de la déshumanisation de l'homme, doit être aboli. Il le sera par l'effet de son développement même qui ne peut manquer de provoquer une crise générale, génératrice de la révolution sociale. Cette révolution, œuvre du prolétariat qui entre de plus en plus en lutte ouverte contre les classes possédantes, éclatera en Angleterre après l'abolition de la loi sur les grains ; celle-ci en affaiblissant l'aristocratie foncière, permettra à la classe ouvrière de porter tous ses coups contre son principal ennemi, la bourgeoisie (1). L'accès du prolétariat au pouvoir par la réalisation de la Charte permettra l'instauration d'une société communiste, qui affranchira les hommes de toutes les servitudes.

Dans cette transformation radicale de la société, Engels ne fait aucune part à l'Etat, qu'il considère maintenant uniquement comme un instrument de domination des classes possédantes. Cette conception était fortifiée chez lui par l'étude des institutions anglaises, qui lui montrait que l'Etat anglais, qu'il fût dirigé par les conservateurs ou par les libéraux, usait toujours de son pouvoir contre le peuple.

Il soulignait ce caractère de classe de l'Etat anglais dans la deuxième partie de son article intitulée « La Constitution anglaise (2) ».

Analysant la situation politique de l'Angleterre, il faisait ressortir que l'Angleterre était, du fait de son développement économique, politique et social, et de son activité scientifique et littéraire, le pays non seulement le plus fort et le plus avancé de l'Europe, mais aussi le plus libre (3).

Si l'on ne considère cependant que ce seul aspect de l'Angleterre, on ne peut se faire, disait Engels, une image exacte de ce pays. Derrière son apparence progressiste et libérale, l'Angleterre reste, en effet, un Etat profondément conservateur, car tout le pouvoir de l'Etat est concentré entre les mains des classes possédantes qui l'utilisent à leur profit, comme le montrent la Constitution et les institutions anglaises.

La Constitution de 1688 qui a transformé l'Etat anglais en

dement leurs capitaux, les commerçants firent de même ; le capital créé par cette révolution servit l'aristocratie anglaise à combattre la Révolution française. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. IV, p. 298³¹⁻³⁴.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 310-334. *La situation de l'Angleterre, II. La Constitution anglaise.*

(3) Cf. *ibid.*, pp. 310-311¹⁰.

un Etat constitutionnel, n'a pas changé le caractère de classe de cet Etat. En prenant le pouvoir les Whigs libéraux ont mis, comme l'avaient fait les Tories conservateurs, l'Etat au service de leurs intérêts de classe, ce qui montre que le vice profond de l'Etat tient non à sa forme, mais à son essence. Quelle que soit sa force, l'Etat est, en effet, tyrannique. Au lieu de voir que l'Etat est, par essence, inhumain, on a essayé en Angleterre de lui donner un caractère moral, en le transformant en une monarchie constitutionnelle, qui est en fait tout aussi immorale que les autres formes d'Etat (1).

Le principe fondamental de la Constitution anglaise est la répartition égale du pouvoir entre la Couronne, la Chambre des Lords et la Chambre des Communes. En fait la Couronne n'a pas de pouvoir réel, bien que la Constitution stipule que le roi représente l'essence de l'Etat (2).

Il en va à peu près de même de la Chambre des Lords, dont l'activité est devenue, comme celle du roi, purement formelle. Mais de même que la vénération pour la couronne s'est accrue dans la mesure même où la monarchie perdait son pouvoir; le respect du peuple pour la Chambre des Lords a grandi dans la mesure même où l'importance politique de celle-ci a diminué (3).

La puissance de l'Etat se concentre dans la Chambre des Communes qui fait les lois et qui dirige l'Etat par l'intermédiaire des ministres qui lui sont subordonnés. Du fait de la toute puissance de la Chambre des Communes, émanation directe de la volonté populaire, on pourrait penser qu'en Angleterre règne un régime démocratique, ce qui n'est pas le cas. En raison du suffrage censitaire, la Chambre des Communes se compose, en effet, principalement de représentants des classes possédantes : grands propriétaires fonciers, industriels et commerçants.

A la campagne, les électeurs sont presque tous des fermiers, qui dépendent étroitement des grands propriétaires fonciers, en sorte que la grande majorité des députés sont des Tories; dans les villes, où les industriels et les commerçants jouent un rôle prépondérant, la grande majorité des députés sont des Whigs; la classe ouvrière est pratiquement dépouillée de tout droit politique, ce n'est que dans les grandes villes industrielles que les ouvriers réussissent à faire élire leurs candidats, d'où le nombre

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. IV, pp. 312³⁴-313¹³.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 313¹⁴-314¹⁰.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 314¹¹-315³⁶.

relativement restreint de députés chartistes à la Chambre des Communes (1).

Ce sont ainsi les classes possédantes qui détiennent le pouvoir. La Chambre des Communes est dominée par les Tories ou par les Whigs, qui défendent les intérêts de l'aristocratie foncière et de l'aristocratie de l'argent. Ce n'est que dans la mesure où l'aristocratie foncière exerce, grâce à sa fortune immobilière, une influence dans les élections, qu'elle constitue une puissance politique. En fait, c'est la bourgeoisie industrielle, dont la puissance économique et sociale est devenue prédominante, qui gouverne; ceci n'est, du reste, possible, ajoute Engels, que parce que le peuple, ne s'étant pas encore rendu compte de ce qu'est vraiment la propriété privée, accepte de se soumettre à sa tyrannie (2).

Il y a ainsi une criante contradiction entre la théorie et la pratique dans la Constitution anglaise. Contrairement au principe fondamental de la division du pouvoir entre la Couronne, la Chambre des Lords et la Chambre des Communes, c'est cette dernière qui règne en fait et avec elle la bourgeoisie (3).

Le caractère antidémocratique de l'Etat anglais est renforcé par le fait qu'il est, de par sa Constitution, un Etat chrétien. L'Eglise anglicane est officiellement reconnue comme religion d'Etat. Les autres confessions sont considérées comme des hérésies, ce qui explique les poursuites contre les dissidents et les catholiques qui ont été traités comme des criminels d'Etat (4).

Le caractère antidémocratique de l'Etat anglais se manifeste non seulement par la domination des classes possédantes et de l'Eglise, mais aussi par la pratique du Droit.

Contrairement aux autres pays, les droits des individus y sont consacrés par les usages, en même temps que reconnus par la loi. Ces droits fondamentaux : liberté de pensée et d'expression, droit de réunion et d'association et l'« Habeas Corpus », c'est-à-dire le droit qui protège l'individu contre toute détention arbitraire sont plus étendus que partout ailleurs, mais ils sont restreints dans leur application dans la mesure où la classe ouvrière peut en bénéficier.

Le droit de liberté de pensée et d'expression, fondement de la liberté de la presse, est limité par les lois qui punissent les libelles, la haute trahison et les blasphèmes, en sorte que l'appli-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 315³⁸-318²⁰.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 318²²-319⁴.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 319⁵-321²⁷.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 322-325³.

cation de ce droit dépend, en fait, du bon vouloir du gouvernement, avec cette restriction cependant, qu'en cas de poursuites contre la presse, il est obligé de tenir compte de l'opinion publique (1).

Le droit de réunion est également restreint par le fait que toute réunion doit avoir pour objet le dépôt d'une pétition et peut être dissoute par la police (2). L'exercice du droit d'association entraîne de tels frais, qu'il constitue pratiquement un privilège pour les riches (3). Il en est de même de l'« Habeas Corpus » ; l'exercice de ce droit de tout inculpé de rester libre jusqu'à l'ouverture du procès étant subordonné au versement d'une caution, reste, en effet, pratiquement l'apanage des riches (4).

Le caractère antidémocratique de l'Etat anglais se manifeste particulièrement dans le domaine de la justice, qui est une justice de classe. Comme tous les autres droits, le droit d'être jugé par ses pairs est un privilège des riches. Le pauvre est en effet jugé par ses ennemis de classe ; juges et jurés appartiennent à la bourgeoisie et réservent, dans leurs jugements, leur clémence aux riches et leur sévérité aux pauvres (5). De plus le pauvre, dans l'incapacité de se payer un bon avocat, se trouve lésé du fait qu'en raison du caractère indéterminé des lois, l'avocat joue un rôle essentiel dans les procès (6).

Cette même différence de traitement entre les pauvres et les riches se manifeste dans l'application de la peine. Tandis que les riches bénéficient du droit de grâce, les pauvres doivent subir toute la rigueur de peines si barbares, qu'elles équivalent à une lente mise à mort (7).

Résumant ses critiques de l'Etat, des institutions et de la justice, Engels dit pour conclure : « Tous les pouvoirs de la Constitution : Couronne, Chambre des Lords, Chambre des Communes, se sont révélés sous leur aspect véritable, nous avons vu que les soi-disant droits fondamentaux des Anglais ne sont que de vains mots, que le jury est fallacieux, que les lois sont illusoire, que l'Etat renie lui-même la base constitutionnelle qu'il s'est donnée... et que la Constitution anglaise... n'est qu'un vaste mensonge (8). »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 325⁴-30.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 325³¹-326⁶.

(3) Cf. *ibid.*, p. 326⁷-29.

(4) Cf. *ibid.*, p. 326³¹-36.

(5) Cf. *ibid.*, pp. 326²⁷-327⁴².

(6) Cf. *ibid.*, pp. 331³-35.

(7) Cf. *ibid.*, pp. 330¹⁰-331².

(8) Cf. *ibid.*, pp. 332³¹-38-333⁶-8.

Cet état de choses révoltant destiné à protéger les privilèges des possédants, doit être aboli. La lutte contre lui a commencé ; elle est menée par la démocratie, non par la démocratie politique née de l'opposition entre la bourgeoisie et l'absolutisme, mais par la démocratie sociale née de l'antagonisme entre la classe ouvrière et l'aristocratie de l'argent et dont le but est le socialisme : « La lutte de la pratique contre la théorie, de la réalité contre l'abstraction, de la vie contre la phraséologie, en un mot, la lutte des hommes contre l'inhumanité doit être menée jusqu'au bout ; on ne peut douter de quel côté la victoire penchera... L'avenir immédiat appartient en Angleterre à la démocratie, non à la démocratie telle que l'a réalisée la Révolution française, qui luttait contre la monarchie et le féodalisme, mais à la *démocratie* qui s'oppose à la classe possédante. C'est ce que montre le développement de l'histoire. Le pouvoir est aux mains des possédants, le pauvre, privé de tout droit, est écrasé et de plus opprimé par la Constitution et la loi ; la lutte de la démocratie contre l'aristocratie est en Angleterre la lutte des pauvres contre les riches. La démocratie qui triomphera en Angleterre est la *démocratie sociale*. La simple démocratie n'est pas capable de guérir les maux sociaux. L'égalité démocratique est une chimère, la lutte des pauvres contre les riches ne peut être tranchée sur le plan de la démocratie politique. Celle-ci ne constitue qu'une phase transitoire... d'où naît un élément nouveau, un principe qui dépasse tout élément politique, le principe du socialisme (1). »

Dans cet article s'exprimait toute la richesse des vues nouvelles sur les causes et les effets de la révolution industrielle ainsi que sur le rôle de l'Etat et des luttes de classe, qu'Engels avait accumulées pendant son séjour de deux ans en Angleterre et qui venaient étayer sa conception matérialiste de l'histoire.

Cette conception n'était, à vrai dire, encore qu'en voie d'élaboration, de là les restes d'idéalisme que l'on trouve dans cet article, principalement dans l'explication des grandes périodes passées, qu'il caractérise encore partiellement, à la manière de Hegel, par le développement de la conscience humaine. C'est ainsi qu'il explique l'esclavage dans le monde antique par le fait que celui-ci ignorait les droits de l'individu (2). C'est de manière idéaliste qu'il explique également le servage, qu'il attri-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. IV, pp. 333²¹-334⁸.

(2) Cf. *ibid.*, p. 297. « L'Antiquité qui ignorait encore totalement les droits du sujet et dont la conception du monde était de ce fait générale et abstraite, ne pouvait subsister sans l'esclavage. »

bue au fait que le monde chrétien-germanique n'ayant pris conscience que de manière abstraite de la nature indépendante de l'individu n'a pu abolir effectivement l'esclavage qu'il a remplacé par le servage (1). Il attribue, par ailleurs, l'empirisme et le scepticisme propres aux Anglais au fait que ne pouvant surmonter la contradiction entre leur penchant à la religiosité et l'attrait du gain, ils sont en proie à une agitation intérieure, qui les pousse à l'activité pratique (2).

L'opposition entre le caractère politique de la vie française et le caractère social de la vie anglaise est expliquée par le fait, qu'à la différence des Français, qui mettent au premier plan les intérêts généraux, les Anglais attachent une importance primordiale aux intérêts privés (3). L'apparition tardive d'une histoire sociale est rattachée à la longue prédominance de l'Eglise et de l'Etat (4). Enfin la persistance de la domination de la bourgeoisie en Angleterre est attribuée au fait que la classe ouvrière n'ayant pas encore pris conscience de la vraie nature de la propriété privée, n'a pu se libérer de l'emprise de celle-ci (5).

Ces explications idéalistes sont à vrai dire isolées et ne tiennent que peu de place dans le tableau d'ensemble qu'Engels dresse de la situation de l'Angleterre. Dès qu'il quitte le domaine de l'histoire passée, pour aborder l'examen de la situation présente de l'Angleterre, les considérations idéalistes font place à des considérations matérialistes.

L'analyse de cette situation, qui l'amène à se rendre de plus en plus clairement compte que le développement économique détermine le développement social et politique, lui permet de préciser les principes généraux du matérialisme historique. C'est ce qui fait l'intérêt et l'importance de ce premier exposé d'ensemble de la situation de l'Angleterre, qu'il explique beaucoup plus nettement que dans ses articles précédents par le développement économique de ce pays : « La révolution industrielle, écrit-il, est le fondement de toute la situation moderne de l'Angleterre, l'élément moteur de tout son mouvement social » (6).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 2975-15.

(2) Cf. *ibid.*, p. 2945-19.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 29522-2969.

(4) Cf. *ibid.*, p. 296. « Tant que l'Etat et l'Eglise ont été les seules formes dans lesquelles les hommes ont réalisé leur être, il n'a pu exister d'histoire sociale. C'est ce qui explique qu'il n'y a eu de développement réel ni dans l'Antiquité ni au Moyen Age. La Réforme, première et timide réaction contre le Moyen Age, amena un profond changement social en transformant le serf en ouvrier libre. »

(5) Cf. *ibid.*, pp. 31839-3191.

(6) Cf. *ibid.*, p. 307.

Il voit déjà clairement que le développement des forces modernes de production détermine le changement des rapports sociaux et politiques. C'est ainsi qu'il montre comment la révolution industrielle a accéléré, par la transformation profonde du mode de production du fait de l'utilisation des machines, la décomposition du système féodal, accentué la séparation entre la ville et la campagne et créé de nouveaux rapports de production aussi bien par la transformation apportée à la propriété privée qui prend de plus en plus un caractère industriel et commercial que par la place prise par la bourgeoisie et le prolétariat dans le processus nouveau de production.

Tandis que du fait de cette révolution qui favorise la création de monopoles, les classes moyennes, artisans, petits et moyens propriétaires fonciers sont écrasées, la bourgeoisie, grâce à la propriété des moyens de production industrielle, remplace l'aristocratie foncière comme classe dirigeante et le prolétariat, de plus en plus lourdement opprimé par l'avalissement constant des salaires et par la prolongation inhumaine de la journée de travail, entre en lutte ouverte contre elle.

L'antagonisme entre les classes sociales se manifeste sur le plan politique par la lutte entre les partis : Tories, Whigs et Chartistes, qui défendent les intérêts respectifs de l'aristocratie foncière, de la bourgeoisie et de la classe ouvrière. L'analyse des luttes politiques et sociales montre enfin à Engels que l'Etat n'est qu'un instrument de domination aux mains des classes dirigeantes.

Considérant que le système capitaliste, en subordonnant les hommes au monde des choses constitue l'apogée de leur dés-humanisation, Engels pense qu'il sera nécessairement aboli par une révolution prolétarienne engendrée par l'accentuation de la lutte de classes entre la bourgeoisie et le prolétariat, révolution qui amènera l'instauration de la démocratie sociale c'est-à-dire du socialisme.

Par une voie toute différente de celle de Marx qui, en accédant en même temps au matérialisme dialectique et au matérialisme historique donnait à celui-ci une base plus large et plus solide, Engels arrivait au même résultat essentiel, à savoir que le développement de l'histoire a, comme celui de la nature un caractère objectif, qu'il est essentiellement déterminé par la transformation des forces de production et que l'économie seule donne l'explication du développement social.

Marx et Engels

Engels quitta l'Angleterre, fin août 1844, pour rentrer à Barmen. Poussé par le désir de faire plus ample connaissance avec les collaborateurs du *Vorwärts*, en particulier avec Marx, il fit un détour par Paris, où il séjourna une dizaine de jours.

Dans une correspondance adressée au *New Moral World*, qui avait trait à ce séjour, il soulignait la mentalité internationaliste des ouvriers parisiens conscients des intérêts communs, qu'ils avaient à défendre contre la bourgeoisie de tous les pays et notait les progrès du communisme à Paris (1).

Il alla rendre visite à Marx qu'il trouva seul, Jenny étant allée en Allemagne présenter leur petite fille à ses parents. Le résultat essentiel de leur rencontre fut l'alliance qu'ils conclurent alors et qui devait durer toute leur vie. Après leur première rencontre qui s'était déroulée deux ans auparavant à Cologne, dans une atmosphère glaciale — Marx le soupçonnait d'être un envoyé des « Affranchis » avec lesquels il venait de rompre — ils se rendaient compte qu'ils étaient arrivés à des vues semblables et qu'ils pouvaient mener ensemble l'œuvre jusqu'à présent poursuivie séparément (2). Engels accédait, en effet, comme Marx, à une conception matérialiste de l'histoire et pensait, comme lui, que la tâche essentielle de l'époque était d'abolir le régime capitaliste générateur de la déshumanisation de l'humanité.

Leur alliance, que les combats menés en commun devaient de plus en plus renforcer, tenait non seulement à la concordance de leurs vues, mais aussi au fait que leurs connaissances et leurs dons se complétaient admirablement. Très au courant de l'activité économique, en relations directes avec les différentes classes de la société, Engels constituait pour Marx le compagnon idéal dans la tâche qui se posait à lui d'appliquer ses connaissances théoriques à l'analyse des faits économiques et sociaux. En revanche Marx, plus avancé que Engels dans l'élaboration des fondements du matérialisme dialectique et historique, renforçait et élargissait les conceptions de Engels en leur donnant la solide base théorique qui leur manquait. Sous ce rapport Marx devait assumer

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. IV, pp. 337-338, *New Moral World*. Correspondance de Engels du 5 octobre 1844, *Le socialisme sur le Continent*.

(2) Cf. Fr. ENGELS, *Histoire de la Ligue des Communistes*, Marx-Engels, Œuvres Choiesies, Berlin, 1958. T. II, p. 320, t. II. « Lorsque je rencontrai Marx à Paris pendant l'été 1844, nous nous aperçûmes de l'entière concordance de nos vues dans tous les domaines théoriques, c'est de là que date notre travail en commun. »

dans leur alliance le rôle dirigeant, comme Engels devait le reconnaître plus tard. « Je ne peux nier qu'avant et après mes 40 ans de collaboration avec Marx, j'ai contribué pour une part, de manière indépendante, à l'élaboration et à la justification de notre théorie. Mais la plus grande partie des idées directrices, en particulier dans le domaine économique et historique, et la forme précise qui leur a été donnée appartient en propre à Marx. Ce que j'ai apporté à l'œuvre commune, Marx aurait pu le réaliser sans moi, mis à part quelques domaines spéciaux. Ce que Marx a réalisé, je n'aurais pu le faire. Il nous dépassait tous par la hauteur et par la largeur de ses vues et par la rapidité de sa pensée. C'était un génie, alors que nous étions tout au plus des talents. Sans lui notre théorie ne serait pas, de bien loin, ce qu'elle est aujourd'hui, aussi est-ce avec raison qu'elle porte son nom (1). »

La contribution de Engels à l'œuvre commune était, au demeurant, plus importante qu'il ne le concédait. C'est ainsi qu'au début même de leur alliance, il donnait à Marx, au moment où celui-ci dégagait, d'un tout autre point de vue, les thèses fondamentales du matérialisme historique, un exemple remarquable de l'application de ces thèses, par son analyse de la situation de l'Angleterre.

Ne séparant pas l'action révolutionnaire de la doctrine révolutionnaire, Marx et Engels considéraient que la faiblesse du mouvement ouvrier venait principalement de ce qu'il lui manquait une solide base théorique, aussi pensaient-ils que la tâche la plus urgente était d'élargir et d'approfondir leurs conceptions théoriques, pour donner aux ouvriers conscience de leur rôle révolutionnaire et les guider dans leur action. « Nous étions déjà plongés, écrivait plus tard Engels, dans le mouvement politique, nous avions un certain nombre d'adeptes dans les milieux cultivés, en particulier dans l'Allemagne de l'Ouest et étions en contact étroit avec le prolétariat organisé. Nous étions tenus de donner une base scientifique à nos conceptions et il était très important pour nous de gagner à nos idées le prolétariat européen et tout d'abord le prolétariat allemand. Dès que nous eûmes clarifié nos conceptions, nous nous mîmes au travail (2). »

(1) Cf. Fr. ENGELS, *Ludwig Feuerbach*. Marx-Engels, Œuvres Choiesies, Berlin, 1958, t. II, p. 359.

(2) Cf. Fr. ENGELS, *Histoire de la Ligue des Communistes*, Marx-Engels, Œuvres Choiesies, Berlin, 1958, t. II, p. 320. Cf. M.E.G.A. III, t. I, pp. 7-8. Lettre de Engels à Marx, 19 novembre 1844 : « Ce fatras théorique m'indispose de plus en plus et toutes les vaines paroles sur l'homme considéré en soi, ainsi que les critiques... contre la

« La Sainte Famille »

La première œuvre entreprise en commun fut une mise au point de leurs conceptions par une critique des Jeunes Hégéliens de Berlin, dont la doctrine *La Critique critique* constituait, sur le plan idéologique, une aggravation de la philosophie spéculative et au point de vue politique, un soutien de la réaction (1).

Par l'entremise de Georg Jung de Cologne, Marx recevait la revue mensuelle de Bruno Bauer, *La Gazette générale littéraire*, qui était le principal organe des Jeunes Hégéliens de Berlin. En même temps qu'il lui envoyait la revue, G. Jung l'invitait à prendre position contre ceux-ci (2).

théologie, la pensée abstraite ou le matérialisme vulgaire, m'irritent. Mieux vaut s'occuper de choses réelles, vivantes, de développements et de résultats de l'histoire que de perdre son temps à ces billeversées... C'est là ce que nous avons de mieux à faire, du moins tant que nous en serons réduits à faire usage de nos plumes et que nous ne pourrions pas réaliser nos idées avec nos mains et, s'il le faut, avec nos poings. » Cf. *ibid.*, p. 1. Lettre de Engels à Marx, 8-10 octobre 1844 : « Les gens (les ouvriers de Cologne A.C.) sont très actifs, mais le défaut de base théorique est très sensible. Tant que l'on n'aura pas montré dans quelques écrits, comment les principes découlent logiquement et historiquement des conceptions jusqu'alors prédominantes et du développement de l'histoire, dont ils ne sont que la conséquence nécessaire, la confusion dans la pensée et l'incertitude dans l'action continueront à régner. »

(1) Sur les Jeunes Hégéliens de Berlin, cf. chapitre I de ce volume. Cf. *Manuel des sciences politiques*, Iéna, 1892, t. IV, p. 1131. F. Engels ; Marx Heinrich, Karl. « En septembre 1844, Friedrich Engels vint pour quelques jours à Paris, où il rencontra Marx. Ils étaient en relations épistolaires depuis leur collaboration aux *Annales Franco-Allemandes* ; de là date leur alliance, qui ne cessa qu'avec la mort de Marx. Le premier fruit de leur collaboration fut une polémique contre Bruno Bauer, dont ils s'étaient séparés au cours du procès de dissociation de l'Ecole hégélienne, polémique qui fut publiée en 1845 à Francfort-sur-le-Main, sous le titre de : *La Sainte Famille. Critique de B. Bauer et consorts.* »

(2) Cf. Lettre de G. Jung à Marx, 31 juillet 1844. Cette lettre se trouve dans les anciennes archives du parti social-démocrate allemand à Amsterdam. « Je vous envoie sous bande, par la poste, les nos 5, 6 et 7 de la *Gazette générale littéraire*. Vos remarques sur Bruno Bauer sont très justes, mais il serait bon que vous les transformiez en une critique pour un journal allemand, afin d'amener Bauer à sortir de sa réserve mystérieuse. Jusqu'ici, en effet, il n'a exprimé aucune opinion nette sur un sujet quelconque, la tâche de la critique se bornant, dit-il, à la compréhension des événements. Il se rend cette tâche très aisée en dénonçant avec un sourire ironique les contradictions qu'il y découvre, après quoi il se dérobe à tout commentaire. Il n'est naturellement pas difficile de réaliser ainsi le tour de force, dont il se targue tant, à savoir d'écrire sous le contrôle de la censure prussienne. Il est vrai, que si les frères Bauer s'avisent de vouloir résoudre les contradictions qu'ils dénoncent, le talent, dont ils se vantent, leur ferait bientôt défaut et le chemin de l'exil deviendrait aussi la seule issue pour eux. Bauer est si entiché de cette manie de tout critiquer, qu'il m'écrivait récemment, que l'on ne devrait pas simplement critiquer la société, les privilèges, les propriétaires, mais

Fin août, peu avant la visite de Fr. Engels, Marx avait reçu le n° 8 de la *Gazette générale littéraire* qui contenait les articles : « 1842 », dirigé contre le communisme, et « Qu'est-ce qui fait maintenant l'objet de la Critique ? », qui constituait le programme de *La Critique critique* (1).

Marx, qui avait déjà vivement attaqué Bruno Bauer dans les *Manuscrits d'Economie politique et de philosophie*, où il avait annoncé une critique générale de *La Critique critique* (2), s'entretint avec Engels de ce projet. Ils convinrent rapidement qu'il était nécessaire de dénoncer la phraséologie de cette Critique, et son caractère réactionnaire, marqué par ses attaques contre la « masse », c'est-à-dire contre la classe ouvrière et contre le libéralisme et le communisme, qu'elle masquait sous des airs pseudo-révolutionnaires.

Engels rédigea rapidement ce qu'il avait à dire et fut tout surpris d'apprendre, quelques semaines plus tard, l'ampleur donnée par Marx à leur polémique. Alors que, dans son esprit, celle-ci devait se limiter à un rapide règlement de comptes effectué sur un mode ironique, Marx tout en conservant ce ton, la transforma en une discussion approfondie de toutes les questions posées par *La Critique critique* en sorte que ce qui ne devait être tout d'abord qu'une brochure se transforma en un gros ouvrage.

L'essentiel pour Engels et surtout pour Marx était de faire, à l'aide de cette critique, le point de leurs propres conceptions ; c'est ce qui explique la grande importance de *La Sainte Famille* dans la formation de leur pensée. Ils indiquaient les grandes lignes de leur critique dans la préface où ils disaient : « L'humanisme réaliste n'a pas d'ennemi plus dangereux en Allemagne que le spiritualisme ou l'idéalisme spéculatif qui remplace l'individu réel par la « conscience » ou l'« esprit », et qui enseigne avec l'évangéliste « C'est l'esprit qui vivifie, la chair est négligeable. » Il va de soi que cet esprit sans corps n'a de réalité que dans son imagination. Ce que nous combattons dans la critique de Bauer, c'est la spéculation philosophique qui se présente chez lui sous

aussi, chose dont personne ne s'était avisé jusqu'ici, les prolétaires, comme si la critique des riches, de la propriété, de la société, n'était pas issue de la critique de la condition inhumaine et indigne du prolétariat. Ecrivez-moi ce que vous pensez entreprendre contre B. Bauer ; si vous ne voulez pas consacrer de temps à cette critique, nous nous proposons, Hess et moi, d'utiliser vos lettres pour en faire un article. »

(1) Cf. *Gazette générale littéraire* (désormais citée par les initiales : G.G.L.), cahier 8, pp. 1-8, 1842 ; pp. 18-26. *Qu'est-ce qui fait maintenant l'objet de la Critique ?*

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 3327-37, 3437-3540.

une forme caricaturale. Elle est pour nous l'expression achevée du principe chrétien-germanique, qui, dans son ultime manifestation, transforme la critique en une puissance transcendante.

Notre exposé se rattache principalement à la *Gazette générale littéraire* de Bruno Bauer, dont nous avons les huit premiers numéros, parce qu'ici la critique de B. Bauer et avec elle l'absurdité de la *spéculation allemande* a atteint son apogée. La *Critique critique* (la critique de *La Gazette générale littéraire*) est d'autant plus instructive, qu'elle achève la déformation de la réalité par la philosophie, en la transformant en une comédie, comme le font en particulier Faucher et Szeliga. *La Gazette générale littéraire* fournit les éléments qui permettent de faire comprendre, même au grand public, les illusions de la philosophie spéculative. C'est là le but de notre travail (1). »

Critiques de Engels

Le livre, qui se compose d'une série assez disparate de critiques, débute par quelques escarmouches de Engels contre des collaborateurs secondaires de la *Gazette générale littéraire* : Reichhardt, Jungnitz et Faucher.

Engels réglait tout d'abord rapidement le compte du maître-relieur Reichhardt, qui, proclamant dans une analyse de la situation de la classe ouvrière la nécessité de mettre fin au scandaleux enrichissement des uns, qui avait comme contre-partie la misère des autres, n'avait trouvé d'autre solution à ce problème, que le recours à la sagesse du souverain (2).

Engels dirigeait ensuite ses attaques contre Ernst Jungnitz, qui, à l'occasion d'une mesure prise contre Karl Nauwerk, professeur à l'Université de Berlin, avait accusé la faculté de philosophie de cette Université de pusillanimité dans la défense de celui-ci, tout en se gardant bien d'indiquer quelles mesures elle aurait dû prendre à cet effet (3).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 1793-25.

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 180-182. F. ENGELS, *La Critique critique sous la figure d'un maître relieur ou la Critique critique sous les traits de M. Reichhardt*. Cf. G.G.L., cahier 1, décembre 1843, pp. 17-19, Carl REICHHARDT ; *Ouvrages sur le paupérisme. Lutte de la critique contre les contradictions des temps modernes*.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 187-188, *La profondeur de La Critique critique, ou La Critique critique sous les traits de M. J. (Jungnitz)*. Cf. G.G.L., cahier 4, mai 1844, pp. 21-22 ; E. JUNGNTZ, *Sur la participation à l'Etat*, de Karl NAUWERK, Leipzig, Otto Wigand, 1844. Cf. *ibid.*, Cahier 6, mai 1844, pp. 17-20, J. : M. Nauwerk et la faculté de Philosophie.

En s'attaquant à Jules Faucher, Engels s'adressait à un adversaire plus sérieux, en même temps qu'il abordait des questions d'intérêt plus général. J. Faucher, qui connaissait bien les questions anglaises, avait publié dans *La Gazette générale littéraire* un long article, dans lequel il exposait les conséquences de l'abolition des droits d'entrée sur les céréales et de l'introduction de la journée de travail de dix heures (1). S'appuyant sur la conception ricardienne, d'après laquelle les salaires ne peuvent dépasser un taux minimum, il pensait que ces deux mesures devaient rester sans effets sur la situation des ouvriers, l'abolition des droits d'entrée sur les céréales devant entraîner en même temps que l'abaissement du coût de la vie, celui des salaires, tandis que l'introduction de la journée de travail de 10 heures, en accélérant l'emploi des machines augmenterait le chômage et amènerait par là également une diminution des salaires.

Dans sa critique de Faucher (2) Engels lui objecte d'une part que l'abrogation des droits d'entrée sur les céréales n'entraînerait pas nécessairement une diminution des salaires, étant donné que ceux-ci ont été abaissés au maximum et qu'une nouvelle diminution ne serait pas acceptée passivement par les ouvriers, d'autre part que l'abaissement de la journée de travail aurait comme conséquence d'affaiblir l'industrie anglaise en favorisant la concurrence étrangère (3).

Dirigeant ensuite ses attaques contre Bruno et Edgar Bauer, Engels entreprenait une critique générale des principes de *La Critique critique* (4).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, cahier 7, juin 1844, pp. 1-18 ; cahier 8, juillet 1844, pp. 28-38, cahier 9, août 1844, pp. 30-32, J. FAUCHER, *Questions actuelles anglaises*. Engels n'a pas utilisé dans sa critique la dernière partie de cet article.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 182-187. F. ENGELS, *La Critique critique incarnée par un « minotier » ou La Critique critique sous les traits de M. Jules Faucher*.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 185-187.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 188-190, F. ENGELS, *La Critique critique sous la forme de la quiétude de la connaissance ou La Critique critique sous les traits de M. Edgar : 1) Flora Tristan et l'Union ouvrière. 2) Béraud sur les prostituées*.

Cf. G.G.L., cahier 5, avril 1844, pp. 18-23. E. BAUER, *Union Ouvrière*, par Mme Flora TRISTAN, Edition populaire, Paris, 1843. *Ibid.*, pp. 25-35. *Béraud sur les prostituées*. Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 264-267, F. ENGELS, *Deuxième campagne de La Critique critique contre HINRICHS*, t. II, *La Critique et Feuerbach. Condamnation de la Philosophie*. Cf. G.G.L., cahier 5, pp. 23-25. (B. BAUER), *Les conférences politiques de Hinrichs*, t. II, 1843.

Dans ces conférences, où il traçait un tableau général de l'Europe et particulièrement de l'Allemagne, Hinrichs avait dénoncé le néant de *La Critique critique*, d'où les attaques de B. Bauer contre lui.

Bien que tonitruant contre l'idéalisme et se targuant d'avoir remplacé la philosophie abstraite de Hegel par une philosophie renfermant soi-disant « toute la richesse de la vie humaine et l'immense contenu de l'histoire » (1), *La Critique critique*, en transformant tout le réel en catégories abstraites, constitue, disait Engels, une caricature de l'histoire et aussi de Hegel qui avait exposé, sous une forme mystifiée, le contenu réel de celle-ci.

En fait, ce n'est pas B. Bauer, mais Feuerbach, qui a dévoilé le néant de l'idéalisme, en remplaçant la dialectique des concepts abstraits par l'histoire véritable des hommes (2).

En transformant le réel en catégories abstraites avec lesquelles elle peut jongler à son gré, *La Critique critique* a appauvri à l'extrême la philosophie hégélienne. Toute la richesse des catégories hégéliennes est, en effet, réduite par elle à deux catégories : l'« esprit » et la « masse », toute l'histoire se résume pour elle, à la lutte entre ces deux catégories, l'élément moteur étant l'esprit, tandis que la « masse » constitue l'élément irrationnel et vil, qui fait obstacle au développement de celui-ci (3). Ceci lui permet de décréter à son gré, en tant qu'incarnation de l'esprit, le cours de l'histoire (4). « L'histoire, répond Engels, ne fait rien, elle ne possède pas de « richesses immenses », elle « ne livre pas de combats ». C'est l'homme réel, vivant, qui seul accomplit et possède tout et qui livre les combats ; l'histoire ne se sert pas des hommes pour réaliser ses fins, comme si elle était un per-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 265⁸⁻¹⁰.

(2) Cf. *ibid.*, p. 265. « Mais qui a dévoilé le secret du système (de Hegel A.C.) ? Feuerbach. Qui a anéanti la dialectique des concepts, la guerre des Dieux, la seule qui fut connue des philosophes ? Feuerbach. Qui a remplacé tout le vieux fatras idéaliste et aussi « la Conscience infinie de soi », non par « l'importance de l'homme » — comme si l'homme pouvait avoir une autre importance que celle d'être homme ! — mais par l'homme lui-même ? Feuerbach et seulement Feuerbach. Il a fait davantage encore. Il a depuis longtemps anéanti les catégories avec lesquelles la critique se plait à jongler. « la véritable richesse de la vie humaine, le contenu immense de l'histoire, les combats de l'histoire, la lutte de la masse contre l'esprit », etc. »

(3) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 265. « L'homme ayant été reconnu comme constituant l'essence, le fondement de l'activité humaine et des rapports humains, la Critique seule était encore capable d'inventer de nouvelles catégories, de transformer l'homme lui-même en une catégorie et de faire de lui le principe de toute une série de catégories... ». Cf. p. 266³⁰⁻³².

(4) Cf. *ibid.*, p. 183. « La critique qui se suffit à elle-même, qui est parachevée, parfaite, ne peut naturellement pas admettre l'histoire telle qu'elle s'est effectivement déroulée... L'histoire étant dépouillée de son caractère de « masse », la critique, qui prend toute liberté avec son objet, peut lui dire « c'est ainsi et non autrement que tu t'es déroulée ! »

sonnage particulier, elle n'est pas autre chose que l'activité de l'homme, qui cherche à réaliser ses fins (1) ».

Cette conception idéaliste de l'homme, du monde et de l'histoire explique la fausseté des jugements que *La Critique critique* porte sur tous les sujets qu'elle aborde, en particulier sur la philosophie des Lumières et sur le socialisme.

Alors que B. Bauer faisait encore en 1843, dans son livre *Le Christianisme révélé*, l'apologie de la philosophie des Lumières, dont il disait qu'elle avait révolutionné le monde, il la condamne maintenant, pour n'avoir pas su se dégager de son temps, ce qui l'a rendue incapable d'agir sur lui (2).

La même attitude réactionnaire se manifeste dans le jugement qu'E. Bauer porte sur le mouvement ouvrier et sur le socialisme.

Il condamne le socialisme auquel il refuse toute perspective d'avenir, pensant qu'il est arrivé à son terme avec le fouriérisme. Loin d'avoir épuisé ses capacités de développement avec le fouriérisme et la « Démocratie pacifique » de V. Considérant, lui répond Engels, le socialisme ne cesse de se développer et a trouvé sa vraie forme dans le communisme (3).

Etendant son mépris du socialisme à la classe ouvrière, E. Bauer prétend que l'ouvrier ne peut rien créer de durable et de sérieux, parce que son travail est, par essence, un travail isolé et fragmentaire, d'où il conclut à la vanité des efforts entrepris par les socialistes et en particulier par Flora Tristan, pour l'émanciper (4).

En fait, dit Engels, c'est l'ouvrier qui crée tout et l'importance de son rôle social se mesure au néant de *La Critique critique*. Ce dont le travailleur souffre, ce n'est pas du caractère soi-disant fragmentaire et isolé de son travail, mais du caractère inhumain de celui-ci, du fait de l'exploitation capitaliste. D'où la nécessité de son émancipation et par là-même la justification de l'action menée par Flora Tristan pour organiser les ouvriers en vue de leur libération (5).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 265³³⁻⁴⁰.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 329³²-330¹⁰.

(3) Cf. *ibid.*, p. 330¹¹⁻³⁴.

(4) Cf. G.G.L., cahier 5, avril 1844, pp. 18-23. E. BAUER : *Union ouvrière*, par Mme Flora TRISTAN, Edition populaire, Paris, 1843.

Flora Tristan (1813-1844) voulait fonder une Union générale de tous les travailleurs français. Chaque membre devait payer une cotisation annuelle de 2 francs, ces cotisations devaient servir à assurer le droit des ouvriers au travail, par l'organisation de celui-ci.

(5) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 189. « *La Critique critique* ne crée rien, c'est l'ouvrier qui crée tout et ceci à tel point qu'il fait honte à toute la

Ce n'est pas, concluait Engels, le socialisme qui montre des traces d'épuisement, mais *La Critique critique*, qui malgré, ses invectives contre le dogmatisme, n'est que la forme abatardie et caricaturale de la philosophie hégélienne (1).

Critiques de Marx

Dans sa critique de *La Critique critique*, Marx développait le même thème fondamental, mais de manière plus approfondie. Remettant à plus tard la rédaction de son ouvrage sur l'Economie politique, il se consacrait tout entier à cette critique pour laquelle il utilisait non seulement *Les Manuscrits d'Economie politique et de Philosophie*, mais aussi ses études du matérialisme anglais et français et de la Révolution française.

Cette critique, à laquelle il prenait, comme Engels, une grande joie, lui offrait l'occasion de développer sa nouvelle conception matérialiste de l'histoire à l'aide de l'analyse de quelques questions philosophiques et sociales. Ceci explique que malgré la diversité des sujets traités et de très nombreuses digressions, ses critiques présentent une profonde unité.

Pour en faciliter la compréhension, il paraît nécessaire de les grouper dans l'ordre suivant :

1) Critique générale de la philosophie spéculative et de la Critique critique ; 2) La Révolution française ; 3) Le matérialisme anglais et français ; 4) Le socialisme ; 5) Proudhon ; 6) La question juive ; 7) Les « Mystères de Paris », de Sue.

1. Critique générale de la philosophie spéculative et de la Critique critique

Dans sa réfutation de *La Critique critique*, Marx part d'une analyse de la philosophie spéculative, dans laquelle il résume, d'un point de vue nouveau, celle qu'il avait faite dans les *Manuscrits d'Economie politique et de Philosophie*. La philosophie spéculative, dit-il, en particulier celle de Hegel, fait de la réalité concrète un attribut de l'Idée, de l'Esprit l'essence du Monde et

critique par les créations de son esprit, la preuve en est donnée par les ouvriers anglais et français. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 189. « La critique se borne à réduire en formules les catégories du réel, en particulier la philosophie de Hegel et les aspirations sociales ; son activité s'épuise dans cette création de formules. Malgré ses invectives contre le dogmatisme, elle se condamne elle-même au dogmatisme. »

de l'Histoire le développement de l'Esprit. Cette spiritualisation du monde s'exprime de la manière la plus parfaite dans la *Phénoménologie de l'Esprit* où Hegel remplace l'homme par la conscience de soi, la nature par la conscience que l'homme en a et le développement de l'homme et de la nature par celui de l'Esprit. Le monde se transforme ainsi en un ensemble de concepts qui se développent de manière dialectique, en sorte que toute l'histoire de l'homme et de la nature se réduit au savoir. La réalité concrète, supprimée en théorie par la philosophie spéculative, mais qui subsiste en fait, devient, en tant qu'inadéquante à l'Esprit et faisant obstacle à son développement, l'élément qu'il s'agit de supprimer, ce que Hegel fait en la spiritualisant (1).

Dans une analyse pleine d'humour du concept de fruit, Marx expose le mécanisme de la philosophie spéculative (2). Si, dit-il, on réduit comme elle, les différents fruits : pommes, poires, etc. au concept de fruit et que l'on fait de celui-ci l'essence, la vraie substance de tous les fruits, on transforme les fruits réels en extériorisations, en modes d'être du concept de fruit. L'essen-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 370. « C'est la *Phénoménologie de Hegel* qui donne la clé du mystère de la hardiesse de Bauer. Comme Hegel remplace ici l'homme par la *Conscience de soi*, la réalité humaine sous ses différents aspects apparaît comme une forme déterminée, comme une détermination de la *Conscience de soi*. Mais une simple détermination de la *Conscience de soi* est une « pure catégorie », une pure « idée », que je peux, par là-même, supprimer et dépasser dans la pensée « pure ». Dans la *Phénoménologie* de Hegel, les bases matérielles, sensibles, objectives, des différentes formes aliénées de la *Conscience de soi* restent inchangées et toute cette œuvre destructive aboutit à la plus conservatrice des philosophies, parce qu'elle s'imagine avoir triomphé du monde objectif, du monde sensible, réel, dès qu'elle l'a transformé en une idée, en une simple détermination de la *Conscience de soi*, ce qui lui permet de supprimer son adversaire devenu éthéré, dans l'« éther de la pensée pure ». La *Phénoménologie* aboutit tout naturellement à remplacer l'ensemble de la réalité humaine par le *savoir absolu*, parce que le savoir constitue le seul mode d'être de la *Conscience de soi* et que celle-ci est considérée comme le seul mode d'existence de l'homme, parce que dans le savoir absolu, la *Conscience de soi*, repliée sur elle-même, n'est plus gênée par un monde objectif. Hegel transforme l'homme en *Conscience de soi*, au lieu de considérer la *Conscience de soi*, comme *conscience de soi de l'homme réel*, vivant dans un monde réel, objectif et déterminé par lui. Par cette transformation, Hegel peut supprimer par la pensée toutes les limites, qui subsistent naturellement comme limites de la réalité concrète de l'homme réel ; il considère nécessairement comme limite à supprimer tout ce qui apparaît comme une limitation de la *Conscience universelle*, c'est-à-dire la réalité sensible, la particularité des hommes et de leur monde. Toute la *Phénoménologie* tend à montrer que la *Conscience de soi* constitue la seule réalité et toute la réalité. »

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 227-232. *Le mystère de la construction spéculative*. Cf. *Œuvres philosophiques*, traduites par J. MOLITOR, t. II, *La Sainte Famille*, Paris, A. Costes, 1927, pp. 99-106 (désormais citées sous le titre de Molitor).

tiel dans les différents fruits, pommes, poires n'est dès lors plus leur être propre, leur être réel, mais le concept de fruit, qu'on leur a substitué. Les fruits réels ne sont plus que des apparences, dont le concept de fruit constitue la substance (1).

Après avoir ainsi réduit les différents fruits au concept de fruit, la spéculation doit, pour arriver, tout au moins en apparence, à un contenu concret, passer du concept de fruit aux fruits réels. Mais, s'il est aisé de tirer, par le procédé d'abstraction, des différents fruits, le concept de fruit, on ne peut, en partant de ce concept, arriver aux fruits réels, qu'en renonçant à l'abstraction (2).

C'est ce que fait, mais en apparence seulement, la philosophie spéculative. Si, dit-elle, les fruits qui n'existent réellement qu'en tant que substance spirituelle, qu'en tant que concept de fruit, apparaissent sous des formes diverses, ce qui est contraire à l'unité de la substance, cela vient de ce que le concept de fruit n'est pas une entité inerte, mais une réalité vivante sans cesse en voie de développement. Les fruits réels : pommes, poires, etc. ne sont que les expressions différentes, les degrés successifs du développement du concept de fruit, qui englobe la totalité des fruits (3).

Ainsi la philosophie spéculative, après avoir réduit les différents objets à une substance abstraite, à un concept, les recrée en faisant d'eux des extériorisations de ce concept. Les objets concrets perdent, de ce fait, leur caractère propre, ils n'ont plus d'existence réelle et deviennent des êtres illusoire, de simples manifestations de concepts. Leur qualité essentielle n'est pas leur qualité naturelle et leur seule justification est d'être des réalisations, des degrés de développement de concepts (4).

L'homme ordinaire ne croit pas énoncer quelque chose de surprenant en disant qu'il y a des pommes et des poires ; le philosophe spéculatif, lui, en énonçant ce même fait, accomplit un miracle. Par un acte mystérieux de création il tire, en effet, de son propre esprit, qu'il se représente sous la forme d'un sujet absolu, existant en dehors de lui, des objets concrets ; d'entités abstraites, de concepts, ici du concept de fruit il tire des fruits réels, des pommes, des poires et accomplit ainsi dans toute existence concrète qu'il énonce, un miracle (5). Cette création miraculeuse, le philosophe spéculatif ne peut, à vrai dire, la réaliser

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 228⁴-25.

(2) Cf. *ibid.*, p. 228²⁶-45.

(3) Cf. *ibid.*, p. 229¹-39.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 229⁴¹-230²⁶.

(5) Cf. *ibid.*, p. 230²⁷-37.

qu'en attribuant aux objets qu'il crée les qualités qu'ils possèdent réellement, qu'en déterminant ses abstractions d'après la nature réelle des objets. C'est ce procédé de création par l'activité autonome de l'esprit considéré comme sujet absolu, qui caractérise la philosophie spéculative (1).

Celle-ci a atteint son point culminant avec *La Critique critique*. *La Critique critique* a, en effet, aggravé le caractère spéculatif de la philosophie hégélienne, en ramenant l'Esprit absolu de Hegel à la conscience de soi qui se développe, contrairement à l'Esprit absolu, non pas dans son union indissoluble avec le monde, mais dans son opposition à celui-ci, et en transformant la totalité des relations humaines en catégories abstraites, que la conscience de soi détruit comme déterminations particulières et par là-même inadéquates de son être.

La Critique critique constitue un très grand appauvrissement de la philosophie hégélienne, dans laquelle le développement de l'Idée, en tant que sujet-objet, était indissolublement lié à celui du monde. Réduite au développement de la conscience universelle considérée dans ses rapports avec la substance, conçue également, de manière abstraite, comme l'ensemble des déterminations particulières de cette conscience, l'Histoire devient plus encore que chez Hegel un mouvement purement spirituel (2).

De ce fait ce n'est pas, comme elle s'en vante, *La Critique critique* qui a dépassé la philosophie hégélienne, dont elle n'a fait qu'aggraver le caractère spéculatif, mais Feuerbach qui, en remplaçant l'Idée absolue par l'homme concret, considéré dans ses rapports avec la nature et avec les autres hommes, a détruit la dialectique des concepts, propre à la philosophie spéculative (3).

C'est par la critique de D. F. Strauss que B. Bauer a développé les traits essentiels de la philosophie critique. La lutte entre

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 230³⁸, 231⁶.

(2) Cf. *ibid.*, p. 371. « Il va de soi que si la *Phénoménologie* de Hegel, malgré sa tare originelle, fournit sur bien des points les éléments d'une caractéristique réelle des conditions humaines, MM. Bruno et consorts ne nous en donnent, qu'une caricature, en isolant tel caractère particulier d'une idée, ou de conditions et de mouvements réels, pour le transformer en une détermination, en une catégorie, qu'ils donnent comme élément caractéristique de cette idée, de ces conditions, de ces mouvements et qu'ils condamnent ensuite avec un grand air de supériorité, d'un point de vue général abstrait, du point de vue de la conscience universelle comme n'étant qu'une détermination particulière de celle-ci. »

(3) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 316. En remplaçant l'esprit absolu, métaphysique par l'homme réel fondé sur la nature, Feuerbach a achevé en même temps que la critique de Hegel... celle de la religion et posé les principes qui servent de base à la critique de la spéculation hégélienne et par là-même de toute métaphysique. »

Strauss et B. Bauer se situe à l'intérieur de la philosophie hégélienne, qui comprend trois éléments : la substance de Spinoza, la Conscience de soi de Fichte et l'Esprit qui constitue leur synthèse. Le premier élément, la substance est le travestissement métaphysique de la nature, considérée en dehors de l'homme ; le deuxième élément, la Conscience de soi est le travestissement métaphysique de l'homme, considéré en dehors de la nature, le troisième élément, l'Esprit est le travestissement métaphysique de leur unité véritable, de l'homme réel. Strauss a développé le premier élément du système de Hegel, en faisant de la substance l'absolu, B. Bauer en a développé le deuxième, en considérant que celui-ci est constitué par la Conscience universelle. En développant de manière conséquente un des principes de la philosophie hégélienne, ils sont restés tous deux dans le domaine de la spéculation, Strauss en faisant de la substance, B. Bauer en faisant de la Conscience de soi, un sujet métaphysique, absolu (1).

Dépassant Hegel, qui ramenait le développement de l'Histoire au développement de l'Esprit objectif, dont le philosophe ne prend conscience que postérieurement à sa réalisation (2), B. Bauer fait de la Conscience universelle qui s'incarne dans les esprits d'élite que sont les philosophes « critiques », l'élément créateur et régulateur de l'histoire (3).

Le développement de l'Histoire, ramené à celui de la Conscience universelle, se fait, non comme chez Hegel, où il est le résultat du mouvement dialectique de l'Esprit objectif en union étroite avec le monde, mais en opposition avec lui, avec la substance transformée en catégories, en déterminations particulières qui s'opposent à l'universalité de la Conscience et que celle-ci abolit à son gré (4).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 315¹⁸-316¹⁴.

(2) Cf. *ibid.*, p. 257. « La conception historique de Hegel suppose un esprit *abstrait* ou *absolu* qui se développe de telle manière que l'humanité n'est qu'une masse qui lui sert plus ou moins consciemment de support. Dans le cadre de l'histoire *empirique*, exotérique, il fait donc se dérouler une histoire *spéculative* ésotérique. L'histoire de l'humanité devient l'histoire de l'esprit *abstrait* de l'humanité, *étranger* à l'homme réel. »

(3) Cf. *ibid.*, pp. 314-315. « Chez B. Bauer la conscience de soi est également la substance transformée en conscience de soi ou la conscience de soi transformée en substance ; au lieu d'être un attribut de l'homme, la conscience de soi devient ainsi un sujet indépendant. C'est la caricature *métaphysico-théologique* de l'homme *séparé* de la nature. L'essence de cette conscience de soi n'est donc pas l'homme, mais l'Idée, dont elle constitue l'existence réelle. Elle est l'idée incarnée et par là-même infinie. »

(4) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 257-258. « Chez Hegel déjà l'Esprit absolu de l'Histoire emprunte ses matériaux à la masse, mais ne trouve son expression véritable que dans la philosophie. Le philosophe n'est

Par la négation de toute substance, *La Critique critique* abolit la nature aussi bien sous sa forme extérieure à l'homme, qu'en tant qu'élément constitutif de son être et elle aboutit ainsi à la négation de tout objet et de tout être différent d'elle-même (1).

Cette spiritualisation du monde qui caractérisait déjà la philosophie hégélienne et qui est parachevée par B. Bauer, explique l'identité établie par lui entre la théorie et la pratique et son rejet de toute théorie et de toute pratique, qui se propose autre chose que l'abolition de catégories particulières par la Conscience universelle (2).

cependant chez lui que l'instrument qui sert à l'Esprit absolu, créateur de l'Histoire, à prendre conscience de lui-même après l'accomplissement de celle-ci. C'est à cela que se réduit la part du philosophe dans le développement de l'Histoire que l'Esprit absolu réalise de manière *inconsciente* ; il n'intervient qu'après sa réalisation.

Bauer adresse un double reproche à Hegel. Tout en proclamant que la philosophie constitue l'existence de l'Esprit absolu. Hegel se refuse à considérer le philosophe en tant qu'*individu* comme l'incarnation de l'Esprit absolu. D'autre part, ce n'est qu'en apparence que l'Histoire est réalisée par l'Esprit absolu. Comme celui-ci ne prend conscience qu'après coup, par le philosophe, qu'il est l'esprit créateur du Monde, sa création de l'Histoire n'existe en fait, que dans la conscience, que dans l'esprit du philosophe, c.-à-d. dans l'imagination spéculative. B. Bauer corrige ces deux insuffisances en déclarant d'une part que la critique est l'Esprit absolu et qu'il incarne la critique. Comme la « masse » est exclue de la critique et que la critique est exclue de la « masse », la critique sait qu'elle s'incarne non dans la « masse », mais dans une petite élite composée exclusivement de M. Bauer et de ses disciples. Il corrige l'autre insuffisance de Hegel, en jouant — à la différence de l'Esprit de Hegel qui ne prend conscience de lui-même qu'après avoir créé l'histoire — de manière *consciente* et par opposition à la masse de l'humanité le rôle de l'Esprit du Monde, en déterminant de manière consciente et réfléchie le cours de l'Histoire par l'opposition qu'il établit entre lui et la masse. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 318-319, « M. Bauer, qui développe dans tous les domaines sa philosophie de la Conscience de soi ou de l'Esprit, par opposition à la substance, ne peut avoir à faire dans tous les domaines qu'à ses *élucubrations*. La critique lui sert à transformer en simple apparence, en idée pure, tout ce qui prétend posséder en dehors de la conscience universelle une existence matérielle particulière. Ce qu'il combat dans la substance, ce n'est pas l'*illusion métaphysique*, mais la *réalité matérielle* de la nature telle qu'elle existe en dehors de l'homme et telle aussi qu'elle constitue son être. Nier la substance dans tous les domaines, signifie donc pour lui ne reconnaître aucun être différent de l'idée, aucune énergie naturelle différente de la spirituelle, aucune activité humaine différente de celle de la raison, aucun objet différent du sujet, aucune activité pratique différente de la théorie, aucune collectivité humaine différente de la généralité des abstractions, aucun toi différent du moi. B. Bauer est donc conséquent avec lui-même, quand il va jusqu'à s'identifier avec la conscience universelle, avec l'Esprit et à les remplacer par leur créateur. Il est également logique de sa part de rejeter comme masse bornée et vile matière le monde qui, s'entête à se considérer comme quelque chose de différent des créations de son esprit. »

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 371. « Comme le « monde religieux comme tel » n'existe que comme monde de la Conscience de soi, le critique

La théorie, qui se confond ainsi avec la pratique, a pour unique objet la destruction de toute substance qui a l'insolence de prétendre à une existence indépendante de la Conscience universelle et dont celle-ci a facilement raison par la confrontation de sa particularité avec sa propre universalité (1).

Le développement de l'Histoire, ramené à l'opposition entre la Conscience universelle et la substance, se réduit en fait à l'opposition entre la Conscience universelle et la « masse », qui symbolise l'élément matériel impénétrable à l'Esprit. Tous les rapports humains, toutes les relations économiques, politiques et sociales sont ramenés à un seul rapport fondamental, à celui qui s'établit entre la sagesse absolue de *La Critique critique*, incarnation de la Conscience universelle et la stupidité absolue, incommensurable, irrémédiable de la « masse », rapport auquel B. Bauer réduit toute l'histoire humaine (2).

La « masse » ainsi conçue, est, dit Marx, totalement différente de la masse réelle, que représente l'ensemble des hommes ; cette « masse » réduite à une catégorie abstraite et dont le rôle est de constituer, en tant que négation de la Conscience universelle,

critique, qui est par essence un théologien, ne peut s'imaginer, qu'il puisse exister un monde où l'être soit différent de la conscience, un monde qui continue à exister lorsque je supprime son existence spirituelle, son existence en tant que catégorie de pensée... c.-à-d., lorsque je modifie ma conscience subjective sans modifier de façon concrète la réalité objective c.-à-d. sans modifier ma propre réalité objective, la mienne et celle des autres hommes. L'identité spéculative mystique de l'être et de la pensée se retrouve dans la conception de l'identité également mystique de la pratique et de la théorie, d'où l'irritation de la critique contre la pratique qui prétend être autre chose que la théorie et contre la théorie qui prétend être autre chose que la réduction d'une catégorie déterminée à l'universalité infinie de la Conscience de soi. Sa propre théorie se borne à déclarer que tout ce qui est déterminé se trouve en contradiction avec l'universalité infinie de la Conscience de soi et est par là-même inexistant, irréel, tels par exemple l'Etat et la propriété privée. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 25514-20.

(2) Cf. *ibid.*, p. 258. « Il y a d'un côté la « masse », élément matériel passif, stupide et inerte de l'histoire et de l'autre l'Esprit, la Critique, M. Bruno et consorts, d'où émane toute action historique. L'activité sociale se réduit ainsi à l'activité cérébrale de *La Critique critique*. »

Le rapport entre la Critique incarnée dans M. Bruno et consorts et la masse est, en vérité, le seul rapport historique des temps présents. Toute l'histoire actuelle se ramène au développement des deux termes de ce rapport. Toutes les oppositions sont réduites à cette seule opposition entre la Critique et la masse. La *Critique critique*, qui ne se réalise que par son opposition à la masse stupide, est obligée de se créer constamment à elle-même cette opposition. » Cf. *ibid.*, p. 250. « Tous les rapports de la Critique se réduisent au rapport entre sa sagesse absolue et la stupidité absolue de la masse. C'est ce rapport fondamental qui détermine le sens, la tendance et les mots d'ordre des actions jusqu'ici engagées par la *Critique critique*. »

l'élément passif de l'histoire, n'existe sous cette forme que pour *La Critique critique* (1).

Cette opposition entre la Conscience universelle et la « masse » n'est qu'une forme nouvelle de l'opposition entre Dieu ou l'Esprit absolu et le monde, qui fait le fond de la pensée hégélienne et chrétienne (2). Cette conception, propre à toutes les théories réactionnaires (3), d'une opposition radicale entre un Esprit absolu, transcendantal, élément actif de l'histoire et la « masse » qui en constitue l'élément passif, détermine à la fois la pensée et l'action de *La Critique critique*.

Cette action, œuvre des individus d'élite dans lesquels s'incarne la Conscience universelle, est constituée par les campagnes dirigées par *La Critique critique* contre la « masse ». Ces campagnes se réduisent en fait à dénoncer le caractère fallacieux et illusoire de toutes les conceptions et entreprises de celle-ci et à proclamer la vérité par la destruction de ces illusions, en sorte que l'Histoire se ramène, chez B. Bauer comme chez Hegel, à la prise de conscience de la vérité absolue (4).

Ces campagnes, *La Critique critique* les mène en partie à l'aide de correspondants qui, en lui exposant ce qui les oppose à la « masse », l'incitent à partir en guerre contre elle (5).

La Critique critique constitue l'achèvement de la philosophie hégélienne considérée sous son aspect théologique. Elle est comme celle-ci la révélation d'un esprit surhumain, créateur du monde et de l'histoire (6). Comme l'Idée absolue, la Conscience univer-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 3338-15, p. 25537-40.

(2) Cf. *ibid.*, p. 257. « Le rapport (entre l'esprit et la masse) découvert par M. Bruno n'est que l'achèvement caricatural de la conception historique de Hegel, qui n'est elle-même que l'expression spéculative du dogme germano-chrétien de l'opposition entre l'esprit et la matière, entre Dieu et le monde. Cette opposition s'exprime dans l'histoire et dans l'humanité de la manière suivante : quelques individus d'élite qui constituent l'élément actif de l'humanité se dressent en face du restant des hommes considéré comme une masse stupide, comme pure matière. »

(3) Cf. *ibid.*, p. 25725-36.

(4) Cf. *ibid.*, p. 250. « L'homme n'existe que pour l'histoire et l'histoire que pour la démonstration de vérités. La Critique ne fait que répéter sous cette forme triviale le principe de la philosophie spéculative, à savoir que l'homme et l'histoire n'existent que pour que la vérité puisse prendre conscience d'elle-même. »

Pour M. Bauer la vérité est, comme pour Hegel, une chose qui se démontre automatiquement. Le rôle de l'homme est de la suivre. De ce fait le résultat du développement historique n'est pas autre chose que la démonstration de la vérité, que la vérité dont on a fait prendre conscience aux hommes. »

(5) Cf. *ibid.*, pp. 32130-35 - 32525-36.

(6) Cf. *ibid.*, p. 25717-24. Cf. *ibid.*, p. 338. « *La Critique critique*, qui se situe en dehors de l'humanité, n'exprime pas l'activité essentielle

selle abolit, en effet, par l'action de *La Critique critique*, le monde en tant qu'inadéquat à son essence, pour le refaire à son image (1).

S'isolant du monde qu'elle s'imagine pouvoir transformer à son gré par le pouvoir miraculeux de l'esprit, *La Critique critique*, incarnation de la Conscience universelle, se transforme en esprit divin. Pareils à des Dieux, ses représentants trônent dans la solitude du royaume de l'Esprit, d'où ils lancent comme Dieu, lors du Jugement Dernier, leurs anathèmes contre la masse sacrilège (2).

Cette attaque de *La Critique critique* contre la « masse », contre le peuple considéré comme l'ennemi de l'humanité et du progrès, qui lui permet de ménager, sous de faux dehors révolutionnaires, les vrais ennemis de ceux-ci, montre son caractère réactionnaire.

Le véritable ennemi de l'humanité et du progrès est, dit Marx, non pas la « masse », mais la déshumanisation des relations sociales engendrée par le régime capitaliste (3). La transformation de ce régime ne peut être l'œuvre de combats idéologiques, tels que ceux que livre *La Critique critique*, mais seulement de la lutte révolutionnaire menée par la masse (4).

de l'homme réel qui vit et souffre dans la société présente en prenant part à ses joies et à ses douleurs. L'individu réel n'y joue que le rôle d'accessoire, il n'est que la forme matérielle que prend *La Critique critique*, pour se révéler en lui comme substance éternelle. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 313²⁴⁻³².

(2) Marx esquisse ici le thème de l'*Idéologie allemande* en décrivant la transfiguration de *La Critique critique* après son triomphe définitif sur le mal et son ascension au ciel. Cf. *ibid.*, p. 339. « Après avoir lutté comme un Hercule pour se détacher de la masse profane et du monde entier, *La Critique critique* a fini par se retrancher dans une existence qui se suffit à elle-même, solitaire, divine, absolue. Si dans ses premières manifestations cette phase nouvelle semble encore indiquer, que le vieux monde profane conserve quelque pouvoir sur elle, nous allons la voir maintenant s'idéaliser, en se détachant de tout, se transfigurer et faire pénitence afin de pouvoir, tel un nouveau Christ triomphant, proclamer le Jugement Dernier de la Critique et s'élever tranquillement au ciel, après sa victoire définitive sur le dragon du mal. »

(3) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 254. « Les ennemis du progrès, en dehors de la masse, sont les produits de son avilissement, de son aliénation, qui s'affirment vis-à-vis d'elle comme des éléments doués d'une vie et d'un caractère propres. La masse se dresse contre les produits de son aliénation qui sont la source et la marque de son avilissement, tout comme l'homme se dresse contre sa religiosité, en niant l'existence de Dieu. Comme les produits de son aliénation existent de manière concrète dans le monde réel, la masse est obligée de les combattre de manière également concrète. Elle ne peut les prendre pour des produits de son imagination, pour de simples aliénations de sa conscience et les abolir par une action purement spirituelle. »

(4) Cf. *ibid.*, p. 254. « La critique absolue a appris... de la *Phénoménologie* de Hegel l'art de transformer les chaînes réelles, objectives,

L'idéalisation de l'histoire, qu'elle pousse à l'extrême, explique la fausseté des jugements que *La Critique critique* porte sur tous les sujets qu'elle aborde. Ce sont ces jugements que Marx soumet à une impitoyable critique, en soulignant que seule une analyse approfondie des rapports économiques et sociaux, analyse, pour laquelle *La Critique critique* affecte le plus grand dédain, permet de résoudre les questions philosophiques, politiques et sociales abordées par celle-ci (1).

2. La Révolution française

Dans sa critique de B. Bauer au sujet de la Révolution française, Marx part du fait que cette Révolution n'a pas été, comme le pensait B. Bauer, une lutte idéologique en faveur de la liberté et de l'égalité, mais une immense lutte de classe entre la bourgeoisie et les tenants de l'ancien régime (2).

A Bauer, qui attribuait l'échec de cette révolution au fait que les idées, qui se dégagent d'elle, ne dépassaient pas, en fait, l'état de choses qu'elles se proposaient d'abolir (3), Marx objecte que les idées en soi sont incapables de rien créer. « Les idées, dit-il, ne peuvent pas dépasser une situation historique déterminée, elles peuvent seulement dépasser les idées qui répondent à cette situation. En fait les idées ne peuvent rien réaliser.

extérieures en chaînes purement idéales, subjectives, intérieures et à transformer ainsi les luttes extérieures, réelles en simples luttes d'idées. » Cf. *ibid.*, p. 253. « En même temps que s'approfondit l'action historique, on voit s'agrandir la masse qui l'accomplit. Dans l'histoire critique d'après laquelle il ne s'agit, dans les actions historiques, ni de masses agissantes, ni d'actions réelles, ni d'intérêts concrets motivant ces actions, mais seulement d'idées, les choses se passant évidemment de façon différente. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 327. « *La Critique critique* croit-elle pouvoir accéder, ne serait-ce qu'aux débuts de la connaissance de la réalité historique, en excluant du développement historique les rapports théoriques et pratiques de l'homme avec la nature c.-à-d. les sciences naturelles et l'industrie ? Croit-elle connaître une période historique quelconque, sans avoir étudié l'industrie de cette période c.-à-d. le mode de production immédiat de la vie ? *La Critique critique* spiritualiste et théologique ne connaît — du moins par imagination — que les grands faits politiques, littéraires et théologiques de l'histoire. De même qu'elle sépare la pensée des sens, l'âme du corps et qu'elle se sépare elle-même du monde, elle sépare l'histoire, des sciences naturelles et de l'industrie, aussi pour elle, le domaine dans lequel se développe l'histoire, n'est-il pas celui de la production matérielle et grossière, qui se fait sur terre, mais celui des nuages vaporeux qui flottent dans le ciel. »

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 294-300. *Le Combat de la Critique critique contre la Révolution française*. Molitor.

Cf. *La Sainte Famille*, t. II, pp. 212-222 et pp. 143-145.

(3) Cf. *ibid.*, p. 294²⁷⁻²⁹. Cf. Molitor, p. 213.

Pour réaliser les idées, il faut des hommes qui disposent de forces réelles (1). »

Les idées ne peuvent vaincre que lorsqu'elles représentent des intérêts réels, des intérêts de classe, dans le cas contraire elles sont toujours vaincues. Si les luttes politiques et sociales revêtent souvent la forme de luttes d'idées, ce qui a pu faire croire qu'il s'est agi dans la Révolution française d'une lutte idéologique, cela tient à ce que les intérêts de classe qui déterminent ces luttes, prennent l'aspect d'intérêts généraux, lorsque dépassant les limites strictes d'une classe déterminée, ils revêtent la forme d'idées abstraites, d'idées générales (2).

Ce fut le cas pendant la Révolution, où la bourgeoisie française se posa en défenseur des intérêts généraux du peuple opprimé par le féodalisme et l'absolutisme et où, de ce fait, ses intérêts de classe s'exprimèrent sous la forme des idées générales de liberté d'égalité et de fraternité. C'est au nom de ces idées que la lutte fut menée, mais ce n'était là qu'une illusion. L'enjeu réel de la lutte était, en effet, les intérêts de classe de la bourgeoisie et ceux-ci remportèrent effectivement la victoire sur les idées, lorsque celles-ci sous la Terreur et sous Napoléon devinrent incompatibles avec les conditions d'émancipation de la bourgeoisie.

Loin d'avoir été un échec pour la bourgeoisie, comme le prétend B. Bauer, la Révolution de 1789 a été un éclatant succès pour elle (3). Elle n'a constitué un échec que pour la masse, que pour le peuple, dont les véritables intérêts ne coïncidaient pas avec les buts réels poursuivis par la Révolution. C'est ce qui explique, qu'elle n'a représenté pour lui qu'une idée, qu'elle n'a été pour lui qu'un motif d'enthousiasme passager (4).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 294³⁰⁻³⁴. Cf. Molitor, p. 213.

(2) Cf. *ibid.*, p. 253. « L'idée s'est toujours ridiculisée, quand elle s'est séparée des intérêts réels. Il est d'autre part facile de comprendre que tout intérêt social se réalisant dans l'histoire, dépasse de beaucoup, quand il commence à se manifester sur la scène du monde, ses limites réelles, en prenant la forme d'idée, de conception abstraite et en se confondant ainsi avec l'intérêt général humain. C'est cette illusion qui donne ce que Fourier appelle le ton de toute époque historique. »

(3) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 253. « Dans la Révolution de 1789, les intérêts de la bourgeoisie loin d'avoir connu l'échec, ont remporté une pleine victoire et les succès les plus durables, même après que se fut évanoui le pathos et que se fussent fanées les fleurs d'enthousiasme qui avaient orné leur berceau. Ces intérêts furent si puissants, qu'ils eurent raison de la plume d'un Marat, de la guillotine des Terroristes, de l'épée de Napoléon et aussi du crucifix et du sang royal des Bourbons. »

(4) Cf. *ibid.*, p. 253. « La Révolution n'a été un échec que pour la masse dont les intérêts réels et dont les principes vitaux ne se confondaient ni avec l'idée politique de la Révolution ni avec son principe fondamental et dont les conditions d'émancipation différaient totalement

B. Bauer considère qu'un des traits caractéristiques de la Révolution réside dans le fait qu'après la suppression du régime féodal, le pur égoïsme triompha aussi bien dans l'Etat où il se manifesta par la mise au premier plan du principe de nationalité, que chez les individus, dont la séparation, l'atomisation provoqua un dérèglement des mœurs, que le pouvoir essaya de refréner par l'instauration du culte de l'Être suprême (1). C'est ce développement du principe de nationalité et ce dérèglement des mœurs qui constituent, aux yeux de B. Bauer, les causes essentielles de l'échec de la Révolution française.

Le principe de nationalité, lui répond Marx, est l'expression naturelle de l'égoïsme de tout Etat et l'on n'énonce rien d'original en disant que le principe de nationalité fut la cause de l'échec de la Révolution française, car il entraîna également la chute de la Grèce et de Rome (2).

Pour ce qui est de l'égoïsme engendré par la Révolution française chez les individus, que B. Bauer compare à des atomes, Marx fait observer, tout d'abord, que l'on ne saurait assimiler les individus à des atomes, qui n'ont ni le même caractère que les hommes, ni les mêmes relations entre eux (3). L'individu égoïste, bourgeois, peut certes penser de lui, qu'il est un atome c'est-à-dire un être absolu, sans relations avec les autres individus et qui se suffit à lui-même. Mais la vie qui implique la satisfaction de ses besoins, la manifestation de ses instincts et l'exercice de son activité, l'oblige à croire à l'existence de son milieu, c'est-à-dire de la société (4). La satisfaction réciproque

des conditions d'émancipation de la bourgeoisie et de la société bourgeoise. Si la Révolution, qui a incarné toutes les grandes actions historiques de l'époque a été ratée, elle ne l'a été que parce que la classe, dont elle défendait les conditions d'existence, constituait une masse particulière, limitée qui n'embrassait pas la totalité de la société. Si elle a été ratée ce n'est pas parce que la masse s'est intéressée à elle et enthousiasmée pour elle, mais parce que pour la grande masse, distincte de la bourgeoisie, le principe de la révolution ne coïncidait pas avec ses intérêts réels, ne constituait pas son propre principe révolutionnaire et ne pouvait être, de ce fait, pour elle qu'une idée, que l'objet d'un enthousiasme superficiel et momentané. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 295⁵⁻¹².

(2) Cf. *ibid.*, p. 295¹³⁻⁴¹.

(3) Cf. *ibid.*, p. 296¹⁻⁹.

(4) Cf. *ibid.*, p. 296. « L'individu égoïste de la société bourgeoise peut bien, dans la conception abstraite qu'il a de lui-même, se considérer comme un atome, c.-à-d. comme un être sans rapports avec les autres êtres, sans besoins, bienheureux et parfait. Malheureusement la réalité ne se soucie pas de cette conception imaginaire et il se voit contraint, par chacun de ses sens, à croire au monde extérieur et aux autres individus... Chacune de ses activités, de ses qualités, de ses aspirations devient un

de leurs besoins réunit les membres de la société bourgeoise, de ce fait leur lien véritable est la vie sociale et non, comme le pense B. Bauer, la vie politique, c'est-à-dire l'Etat, qui est lui-même déterminé par l'organisation sociale (1).

La fausseté de la conception de B. Bauer au sujet des rapports politiques et des rapports sociaux, qu'il considère comme essentiellement différents et opposés entre eux, apparaît dans l'idée qu'il se fait du gouvernement de la Terreur, dirigé par Robespierre et Saint-Just. Il considère que la cause de leur chute a été que, voulant forger un peuple libre dans un Etat où règnerait la justice et la vertu, ils se sont heurtés à l'égoïsme des individus, ce qui les a contraints à recourir à des mesures de terreur, qui ont entraîné leur chute (2).

Celle-ci, réplique Marx, s'explique non par une opposition entre leur idéal de vertu civique et l'égoïsme des bourgeois, mais par leur fausse conception de l'Etat et de la société et de leurs rapports.

Ils ont confondu l'Etat antique fondé sur l'esclavage avec l'Etat politique moderne, qui repose sur la forme moderne d'esclavage engendrée par la société bourgeoise ; leur erreur capitale a été de vouloir imposer à cette société un caractère qu'ils présumaient être celui de l'Etat antique. Considérant la justice et la vertu comme les qualités fondamentales de l'Etat propre aux Grecs et aux Romains, prototypes des peuples libres, ils voulaient organiser la société moderne sur le modèle de cet Etat antique idéalisé (3).

besoin, une nécessité, qui le pousse à rechercher en dehors de lui d'autres choses et d'autres hommes. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 296. « C'est donc la *nécessité naturelle*, ce sont les *qualités essentielles* de l'homme... c'est l'intérêt qui unissent les membres de la société bourgeoise, dont le lien réel est constitué ainsi non par la *vie politique* mais par la *vie sociale*. Ce n'est pas l'Etat qui relie entre eux les membres de la société bourgeoise... qui ne sont des *atomes* que dans leur *imagination*... et ne sont en fait que des individus *égoïstes* que relie des rapports sociaux. Seule la *superstition politique* peut encore s'imaginer de nos jours, que c'est l'Etat qui est l'élément régulateur de la société, alors que c'est au contraire l'Etat qui est déterminé par la société. »

(2) Cf. *ibid.*, pp. 296⁴²-297⁶.

(3) M.E.G.A. I, t. III, p. 298. « Robespierre, Saint-Just et leur parti succombèrent, parce qu'ils confondaient l'Etat réel démocratique antique fondé sur l'esclavage avec l'Etat constitutionnel moderne spiritualiste et démocratique fondé sur la forme d'esclavage propre à la société bourgeoise. Quelle erreur colossale que d'être d'une part forcé de reconnaître et de sanctionner dans les *Droits de l'Homme*, la société bourgeoise moderne, la société de l'industrie, de la concurrence généralisée des intérêts privés que rien n'entrave dans la poursuite de leurs buts, de l'anarchie... et de vouloir, en même temps, abolir chez les individus, les *manifestations* de

B. Bauer considère que la conséquence primordiale de la chute de Robespierre et de Saint-Just a été l'écrasement du libéralisme politique, fondement et but de la Révolution (1). La conséquence essentielle de cette chute, lui répond Marx a été au contraire le triomphe de la société bourgeoise qui, libérée des entraves de la féodalité et de l'oppression de la Terreur, s'est donnée, avec le Directoire, la forme d'Etat qui convenait à ses besoins économiques et sociaux, et qui a pu, sous l'égide de celui-ci, se développer pleinement. « Après la chute de Robespierre, le *libéralisme politique*, qui, voulant se surpasser lui-même avait péché par *excès d'enthousiasme*, commence seulement à se réaliser *vraiment*. Sous le gouvernement du *Directoire*, la *société bourgeoise*, que la Révolution avait libérée des entraves féodales et reconnue officiellement, bien que la *Terreur* ait voulu la sacrifier à une forme antique de la vie politique, manifeste toute sa vitalité : course aux entreprises commerciales, désir de s'enrichir, ivresse de la nouvelle vie bourgeoise, dont la première manifestation a encore un caractère audacieux, primesautier, frivole, enivrant, *libération* de la *propriété foncière*, dont l'organisation féodale a été brisée par le marteau de la Révolution et que, dans la première fièvre de la possession, les nouveaux propriétaires soumettent partout à une culture intense, expansion de l'activité économique libérée, telles sont quelques unes des manifestations de la nouvelle société bourgeoise. La *bourgeoisie*, qui dirige cette société, a inauguré son régime et de ce fait les *Droits de l'Homme* cessent de n'exister qu'en *théorie* (2). »

B. Bauer commet une erreur analogue dans le jugement qu'il porte sur le coup d'Etat de Napoléon I, qui marque, pour lui, l'échec définitif du libéralisme politique. Ce qui caractérise Napoléon, dit Marx, c'est qu'il représente la dernière tentative de subordonner la bourgeoisie à un terrorisme révolutionnaire. A la différence de Robespierre, Napoléon ne mena pas ce combat contre elle au nom d'un idéal qui s'inspirait de l'Etat antique, mais au nom du pouvoir souverain de l'Etat, dont il faisait une fin en soi. Il n'était pas, comme Robespierre, un illuminé et avait, au contraire, une notion très exacte de la société bourgeoise, qu'il entendait protéger contre les menaces révolutionnaires. Il réalisa le terrorisme d'Etat, en proclamant à la place de la révolution permanente, la guerre permanente. Il donna par là satis-

cette société et façonner l'organisation politique de celle-ci, l'Etat à la manière antique. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 298¹⁷⁻²⁴.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 298³², 299⁸.

faction au nationalisme français, mais il finit par léser les intérêts non seulement politiques mais aussi économiques de la bourgeoisie par ses guerres longues et coûteuses ; l'application de mesures qui allaient à l'encontre des intérêts de la bourgeoisie entraîna sa chute, comme elle avait déterminé celle de la Terreur(1).

De même que le terrorisme révolutionnaire s'opposa de nouveau à la bourgeoisie avec Napoléon, de même elle vit se dresser à nouveau contre elle l'Ancien Régime avec la Restauration des Bourbons. Moins encore que Napoléon, les Bourbons purent se maintenir en face d'elle, parce qu'ils heurtaient plus fortement encore que celui-ci, ses intérêts de classe, en essayant de rétablir l'absolutisme et en favorisant la noblesse (2).

La bourgeoisie fit triompher définitivement ses intérêts de classe avec la Révolution de 1830, en créant, avec l'Etat constitutionnel, l'instrument de sa domination, grâce auquel elle réalisa ses buts, non plus, comme sous la Révolution de 1789, en pensant qu'ils exprimaient les intérêts généraux de l'humanité, mais avec la claire notion qu'ils répondaient à ses intérêts de classe (3).

La Révolution de 1830 n'a pas mené à son terme le mouve-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 299-300. « Napoléon fut la dernière bataille du terrorisme révolutionnaire contre la société bourgeoise et sa politique instaurée par la Révolution. Certes Napoléon comprenait déjà la nature de l'Etat moderne, il se rendait compte, qu'il était fondé sur le libre développement de la société bourgeoise, sur le libre jeu des intérêts particuliers. Il décida de reconnaître ce fondement et de le protéger. Ce n'était pas un terroriste illuminé. Mais Napoléon considérait l'Etat comme une fin en soi et voyait dans la société bourgeoise un élément subalterne, qui ne devait pas avoir de volonté propre et dont le rôle essentiel était de lui fournir les fonds dont il avait besoin. Il réalisa le terrorisme en proclamant à la place de la révolution permanente, la guerre permanente. Il donna pleinement satisfaction au nationalisme égoïste français mais exigea en retour qu'on sacrifiât les affaires, le plaisir, la richesse, chaque fois que le réclamaient les buts politiques de la conquête. S'il opprimait, en véritable despote, le libéralisme de la société bourgeoise, son idéalisme politique, il ne ménageait pas davantage les intérêts matériels les plus essentiels de cette société, les intérêts du commerce et de l'industrie, chaque fois qu'il y avait conflit entre eux et ses propres intérêts politiques. Le mépris qu'il professait à l'égard des hommes d'affaires complétait le mépris qu'il avait des idéologues. Il combattait la société bourgeoise, quand elle s'avérait l'adversaire de l'Etat, considéré sous sa forme absolue. C'est ainsi qu'il déclara au Conseil d'Etat qu'il ne tolérerait pas que les propriétaires de grands domaines pussent, suivant leur bon plaisir, les cultiver ou non. C'est ainsi également qu'il projeta d'établir le monopole du roulage, afin de subordonner le commerce, à l'Etat. En revanche, l'événement qui porta le premier coup à la puissance de Napoléon fut préparé par des commerçants français. En provoquant artificiellement une famine, des agitateurs parisiens obligèrent l'Empereur à reculer de deux mois l'ouverture de la campagne de Russie et à la commencer ainsi dans une saison trop avancée. »

(2) Cf. *ibid.*, p. 300⁶⁻⁹. Cf. Molitor, p. 222.

(3) Cf. *ibid.*, p. 300⁹⁻¹⁷. Cf. Molitor, p. 222.

ment révolutionnaire. Elle n'a réalisé qu'un des deux buts de la Révolution de 1789 : la liberté. L'autre, l'égalité, a donné naissance à l'idée communiste qui constitue le principe fondamental du monde nouveau (1) : « Le mouvement révolutionnaire qui se constitua en 1789 au Cercle social, qui eut comme principaux représentants au milieu de son évolution, Leclerc et Roux et qui fut momentanément écrasé avec la conspiration de Babeuf, avait fait éclore l'idée communiste, que Buonarrotti, l'ami de Babeuf, réintroduisit en France après la Révolution de 1830. Cette idée, développée dans toutes ses conséquences, constitue le principe du monde moderne (2). »

3. Le matérialisme (3)

Dans sa critique du matérialisme, B. Bauer reconnaît aux matérialistes le mérite de considérer que le monde est constitué par le mouvement de la matière, mais il leur reproche de ne pas avoir vu que ce mouvement n'est devenu vraiment le mouvement du monde que lorsqu'il a pris la forme de développement de la conscience universelle (4). C'est là, dit Marx, une manière singulière de comprendre le matérialisme, que de le transformer en son contraire, en idéalisme. La Conscience universelle devient en effet dans cette conception la réalité essentielle, en dehors de laquelle il n'y a rien, elle constitue l'élément créateur du monde, qui, n'étant que son extériorisation, perd toute réalité propre.

B. Bauer fait dériver le matérialisme de la doctrine de Spinoza, dont il est issu, dit-il, en même temps que le théisme ; il constitue avec celui-ci les deux aspects du rationalisme, qui a dominé la pensée française jusqu'à l'écrasement de la Révolution (5). C'est formuler là un jugement très sommaire. En fait, le matérialisme, tout d'abord impliqué avec le spinozisme dans le spiritualisme, s'en est progressivement dégagé et a formé deux courants : le premier, qui tire son origine de Descartes, a un caractère mécaniste et s'est manifesté principalement dans le domaine des sciences de la nature, le deuxième, qui est issu de Locke, a un caractère social et a abouti au socialisme ; ces deux courants se sont entrecroisés au cours de leur développement (6).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 300¹⁸⁻²¹. Cf. Molitor, p. 222.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 294-295.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 300-307. *Combat de la Critique contre le Matérialisme français.*

(4) Cf. *ibid.*, pp. 316³⁵-317¹⁰.

(5) Cf. *ibid.*, p. 300³²⁻⁴³.

(6) Cf. *ibid.*, p. 301³²⁻⁴⁰.

Le matérialisme commence à se libérer en France du spiritualisme avec Descartes qui, séparant la physique de la métaphysique, prête, dans sa physique, à la matière une force créatrice et conçoit le mouvement qui lui est propre sous une forme mécanique. Dans le cadre de sa physique, la matière constitue l'unique substance, le fondement de l'Être et de la connaissance (1).

Après lui, la séparation entre le matérialisme et le spiritualisme se fait par le rejet de plus en plus marqué du spiritualisme. Cette lutte s'engage du vivant même de Descartes, avec Gassendi, qui oppose au spiritualisme cartésien le matérialisme d'Epicure (2).

L'homme qui, après lui, inaugure en France la lutte décisive contre le spiritualisme est Pierre Bayle, qui révoque en doute les thèses religieuses et métaphysiques (3).

Au XVII^e siècle, la métaphysique n'était pas encore séparée des sciences et les grands métaphysiciens, comme Descartes et Leibniz, étaient des savants qui faisaient de remarquables découvertes dans le domaine des mathématiques et de la physique. Mais, dès le début du XVIII^e siècle, les sciences se séparent de plus en plus de la métaphysique, dont toute la richesse se réduit à des idées pures, à des choses célestes, ce qui lui fait perdre tout crédit (4).

La lutte qui s'engage au XVIII^e siècle contre la métaphysique a pour causes profondes, moins des raisons purement philosophiques que des raisons sociales ; elle s'explique, en effet, par le mode de vie matérialiste, qui se répand de plus en plus en France et dont les buts sont le plaisir et l'intérêt. A ce mode de vie devait nécessairement correspondre une théorie matérialiste, antithéologique et antimétaphysique (5).

Les principaux continuateurs de Descartes au XVIII^e siècle, Leroy, La Mettrie, Cabanis, rejetant sa métaphysique, considéraient l'homme comme une machine compliquée et ramènent les idées à des mouvements mécaniques (6).

A côté de ce matérialisme qui célèbre ses plus grands succès dans le domaine des sciences de la nature, se développe au cours du combat dirigé par la bourgeoisie contre la religion et l'absolutisme, un autre courant matérialiste de caractère social, qui s'inspire du sensualisme anglais.

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 3021-6.

(2) Cf. *ibid.*, p. 30227-33.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 30323-3046.

(4) Cf. *ibid.*, p. 3039-22.

(5) Cf. *ibid.*, pp. 30239-3034.

(6) Cf. *ibid.*, pp. 3027-26, 30646-3074.

Une évolution analogue à celle qui se faisait en France, du spiritualisme au matérialisme s'effectue en Angleterre à partir de Bacon, père du matérialisme anglais.

D'après Bacon, qui considère la science de la nature, en particulier la physique, comme la vraie science, les sens constituent la seule source de la connaissance et par là-même de la science, qui ne peut avoir d'autre fondement que l'expérience. A la différence de Descartes, il conçoit le mouvement, qu'il tient également pour la qualité fondamentale de la matière, non sous un aspect mécanique, mais sous un aspect dynamique, comme élément moteur de celle-ci. Bien que sa théorie renferme encore de nombreux éléments idéalistes, qui s'expliquent par le fait qu'il ne se dégage pas entièrement de la théologie, sa doctrine contient les germes d'un développement universel (1).

Ce développement se fait tout d'abord sur un plan restreint. La réalité sensible, qui, chez Bacon, embrasse la totalité des êtres et des choses est ramenée à la réalité abstraite de la géométrie et le mouvement physique au développement mécanique et mathématique. Tenant ainsi principalement compte des éléments abstraits du réel, le matérialisme anglais demeure tout d'abord plus ou moins étranger à l'homme, tout en contribuant beaucoup au développement de la science et de la connaissance (2).

C'est par l'analyse de la connaissance que se développe le sensualisme anglais. S'inspirant de la doctrine de Bacon, dont il élimine les restes d'idéalisme religieux, Hobbes, partant du principe qu'il n'y a pas de substance incorporelle et que la sensibilité constitue la base des connaissances, montre que la pensée ne peut pas être séparée de la sensibilité et que les idées ne sont que le reflet du monde matériel, sensible. De ce fait on ne peut prétendre qu'il y ait des idées existant en soi, indépendamment du monde sensible, qui seul est perceptible et connaissable, d'où la négation de Dieu. Comme l'homme est lié au monde sensible et soumis aux lois de la nature, il en résulte également que le bien ne saurait être autre chose que l'objet des penchants naturels (3).

Dans son traité sur *L'origine de l'entendement*, Locke déduit des conceptions de Hobbes une philosophie du sens commun, basée sur les données des sens et sur la raison, dont ces données constituent le fondement (4).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 30426-3053.

(2) Cf. *ibid.*, p. 3056-17.

(3) Cf. *ibid.*, p. 3056-40.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 30541-30612.

S'inspirant du sensualisme de Locke, mais éliminant l'élément idéaliste de sa philosophie, son théisme, Condillac, Helvétius et Holbach en dégagent une doctrine sociale, qui donne au matérialisme français du XVIII^e siècle son caractère propre.

Dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Condillac montre que les idées, fondées sur les sensations, viennent de l'expérience et que l'homme est comme elles, le produit de l'expérience, c'est-à-dire des circonstances et de l'éducation (1). Appliquant la doctrine de Locke à l'étude de la vie sociale, Helvétius souligne dans son livre *De l'homme*, les rapports entre les progrès de l'industrie et ceux de la raison. Posant en principe la bonté et l'égalité naturelles des hommes, il considère que l'égoïsme c'est-à-dire l'intérêt personnel, qui constitue le mobile essentiel de l'activité humaine, doit se confondre avec l'intérêt général grâce à l'influence déterminante de l'éducation et surtout du milieu, qu'il faut organiser de façon rationnelle (2). Holbach enfin développe dans son *Système de la Nature*, une doctrine sensiblement analogue. L'instinct fondamental de l'homme étant l'égoïsme, qui le porte, par intérêt bien compris, à aimer les autres hommes, qu'il sait nécessaires à son bien-être, il en résulte qu'il ne saurait y avoir d'antagonisme entre l'intérêt particulier et l'intérêt général et que le développement de la société doit nécessairement engendrer le bonheur de l'humanité (3).

4. Le socialisme (4)

Le socialisme est l'aboutissement du matérialisme français du XVIII^e siècle. De même que Feuerbach a été amené, dans sa lutte contre les tendances réactionnaires et la métaphysique, à l'humanisme, par la voie du matérialisme, de même, de la doctrine des matérialistes français du XVIII^e siècle issue de leur lutte contre la religion, le féodalisme et l'absolutisme, se sont dégagées les doctrines socialistes et communistes modernes (5).

Au lieu de chercher à expliquer l'origine et le caractère du socialisme, B. Bauer se contente de porter contre lui des juge-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 306¹²⁻²⁷.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 306³⁵⁻⁴⁴, 309²⁴⁻⁴⁸.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 307⁴⁻⁸, 309⁴⁹⁻³¹⁰.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 310-312. Cf. Molitor, t. II, 240-245.

(5) Cf. *ibid.*, p. 301. « Celle-ci (la métaphysique) succombera définitivement sous les coups du matérialisme préparé par le travail de la spéculation et qui se confond avec l'humanisme. Le socialisme et le communisme français et anglais représentent dans le domaine pratique ce que Feuerbach représente dans le domaine de la théorie, l'union de l'humanisme et du matérialisme. »

ments dogmatiques. Son intérêt pour le socialisme s'est éveillé lorsque les écrits socialistes ont commencé à répandre en Allemagne l'idée que l'activité humaine a un caractère essentiellement social (1). Du fait de son aversion pour le peuple, pour la « masse », il a pris, de prime abord, une attitude hostile vis-à-vis du socialisme, qu'il condamne comme expression typique des aspirations de celle-ci. Il voit en lui un essai d'organiser la masse, attribue son insuccès à son alliance avec elle et conclut, de sa critique du socialisme, qu'il associe à celle du radicalisme libéral que la seule voie qui mène à l'émancipation de l'homme est celle de *La Critique critique* (2).

A cette assertion de B. Bauer, que le développement de l'humanité est déterminé par la critique, c'est-à-dire par l'action de l'esprit, Marx objecte que, comme l'ont souligné les socialistes et les communistes, les progrès de l'esprit se sont traduits, jusqu'ici, par la déshumanisation de la société. Cette déshumanisation ne peut être abolie par la simple critique, c'est-à-dire par des luttes spirituelles, son abolition exige de dures luttes politiques et sociales que seule peut mener la « masse » exploitée (3).

Le socialisme et le communisme ne sont que l'expression théorique de cette lutte révolutionnaire menée par la masse pour son émancipation, lutte que les doctrinaires socialistes et communistes ont appuyée par leurs critiques de la société bourgeoise (4).

Contrairement à ces doctrinaires, *La Critique critique*, considérant que le développement de l'Histoire a constitué un échec constant pour l'Esprit, dû à l'incapacité de la « masse » de coopérer utilement au triomphe de la raison, condamne tout mouvement qui s'appuie sur elle.

Rattachant le socialisme au radicalisme allemand, B. Bauer en explique la naissance par la défaite de celui-ci en 1842, défaite que amena les radicaux à s'orienter vers le socialisme et à com-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 310³⁶⁻⁴³.

(2) Cf. *ibid.*, p. 310. « Les Français ont établi toute une série de systèmes pour montrer comment il faut organiser la masse... »

(3) Cf. *ibid.*, p. 254. « Comme les effets de l'autoaliénation de la masse des hommes existent de manière sensible dans le monde réel, la « masse » est obligée de les combattre de manière également effective. Elle ne peut considérer les produits de son autoaliénation comme des fantasmagories, comme de simples aliénations de sa conscience, ni prétendre les abolir par une action purement spirituelle... Mais la Critique absolue a appris de la Phénoménologie de Hegel, l'art de transformer les chaînes réelles, objectives, qui existent en dehors de moi en chaînes purement spirituelles, subjectives, intérieures et à transformer ainsi les luttes extérieures, concrètes en pures luttes d'idées. »

(4) Cf. *ibid.*, p. 256⁹⁻¹⁷.

mettre ainsi, en s'alliant plus étroitement à la « masse », un péché contre l'Esprit (1).

Au lieu de voir que le socialisme allemand est le produit du socialisme anglais et français, B. Bauer, par une interversion des véritables rapports entre eux, juge le socialisme anglais et français d'après le socialisme allemand, les condamne comme celui-ci pour s'être liés à la « masse » et réduit toute la doctrine et toute l'action du socialisme à un seul fait : l'organisation de la « masse ».

Sauf dans *La Critique critique*, dit Marx, il n'est nulle part question de l'organisation de la masse, il est par contre souvent question de l'organisation du travail, mot d'ordre qui a été lancé en France par le parti radical, qui a essayé de lier par là son action à celle du socialisme (2).

Socialistes et communistes se rendent parfaitement compte, à la différence de B. Bauer, que la masse n'a nullement besoin d'être organisée, son organisation naît et se confond avec celle de la société bourgeoise ; le but du socialisme et du communisme est de la guider, à la fois sur le plan théorique et pratique, dans son combat d'émancipation (3).

Le socialisme et le communisme s'expliquent par le développement historique moderne. En tant que théorie, ils dérivent de la tendance sociale du matérialisme français du XVIII^e siècle qui, en posant en principe l'égalité naturelle des hommes et en soulignant le rôle décisif joué par le milieu dans leur formation, a ouvert la voie au socialisme. Si l'homme est en effet formé par son milieu, il faut organiser celui-ci de telle sorte qu'il favorise l'humanisation des hommes et si l'égoïsme est le mobile fondamental de l'activité humaine, il faut faire en sorte que l'intérêt privé coïncide avec l'intérêt général (4).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 310³⁶⁻⁴³.

(2) Cf. *ibid.*, p. 311³⁰⁻⁴¹.

(3) Cf. *ibid.*, p. 310²⁷⁻³⁰.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 307-308. « De même que le matérialisme cartésien trouve son aboutissement dans les sciences naturelles, l'autre tendance du matérialisme français aboutit directement au socialisme et au communisme. Il n'est pas besoin d'une sagacité extraordinaire, pour voir ce qui rattache nécessairement les théories du matérialisme sur la bonté originelle et l'égalité intelligente des hommes, sur la toute puissance de l'expérience, de l'habitude, de l'éducation, sur l'influence des circonstances, sur l'importance de l'industrie..., etc., au communisme et au socialisme. Si l'homme tire toute sa connaissance du monde sensible et de son expérience de ce monde, il faut organiser celui-ci de telle façon que l'homme y trouve et s'y assimile ce qui est réellement humain, qu'il s'y développe en tant qu'homme. Si l'intérêt bien compris est le principe de toute morale, il faut que l'intérêt particulier de l'homme se confonde avec l'intérêt général humain... Si l'homme est formé par les circonstances, il faut donner à celles-ci un caractère humain. »

Le développement du socialisme et du communisme se marque par la succession des théories qui vont de celles de Babeuf et de Fourier à celles de Cabet et de Dezamy, cette dernière, constituant, par son matérialisme, l'expression de l'humanisme pratique, qui est le fondement du communisme. « Fourier s'inspire directement de la doctrine des matérialistes français. Les Babouvistes étaient des matérialistes grossiers, incultes, mais le communisme plus développé dérive, lui aussi *directement* du matérialisme français. Sous la forme qu'Helvétius lui avait donnée, celui-ci regagne, en effet, sa mère-patrie, l'Angleterre. Bentham fonde son système de l'intérêt bien compris sur la morale d'Helvétius et, partant du système de Bentham, Owen jette les bases du communisme anglais. Exilé en Angleterre, le Français Cabet, séduit par les idées communistes revient en France pour y devenir le représentant le plus populaire, mais aussi le plus vulgaire du communisme. Les communistes scientifiques français, Dezamy, Gay, etc., développent, comme Owen, la doctrine du matérialisme comme doctrine de l'humanisme réel, comme base *logique* du communisme (1). »

5. Proudhon (2)

La critique qu'E. Bauer avait faite de Proudhon (3) donne à Marx l'occasion d'élargir, en même temps que sa critique de *La Critique critique* à propos du socialisme, sa critique de Proudhon amorcée dans les *Manuscrits d'Economie politique et de Philosophie* (4). Marx estimait encore beaucoup Proudhon, que, dans sa polémique contre Ruge, il proclamait le plus grand théoricien du prolétariat français (5).

Son principal mérite, à ses yeux, était d'avoir ouvert la voie à une critique fondamentale de la propriété privée et de la société bourgeoise, critique qu'il n'avait pas pu pousser à bout, du fait qu'il ne voulait pas abolir de façon radicale la propriété privée. Ne voyant pas que le caractère inhumain de la société bourgeoise vient de la nature même de la propriété privée, qui lui sert de base, il ne concluait pas, de sa critique de la propriété privée, à la nécessité de son abolition absolue ; c'est en cela que résident les limites et les défauts de son système.

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 308.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 193-225.

(3) Cf. E. BAUER, *Proudhon* (Extraits de : *Qu'est-ce que la propriété*, traduits et commentés). G. G. L., cahier 5, avril 1844, pp. 37-52.

(4) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 42, 98, 138.

(5) Cf. *ibid.*, p. 18.

Ce qu'E. Bauer reproche à Proudhon, c'est, non de ne pas s'être engagé plus profondément dans l'action révolutionnaire, mais au contraire de ne pas s'en être détourné, pour se livrer, comme *La Critique critique*, à la spéculation (1). A Proudhon, qui avait fait grief à la philosophie, de rester spéculative et de s'éloigner de l'action, E. Bauer répond que la philosophie, loin de s'engager dans l'action, doit, au contraire, s'en libérer totalement. Cette conception, dit Marx, vient de ce que E. Bauer est un philosophe spéculatif, pour qui la vie et l'activité humaines n'existent vraiment que sous la forme d'abstractions et pour qui tous les problèmes trouvent leurs solutions sur le plan spirituel (2).

C'est du point de vue de la philosophie spéculative, qui, au lieu de prendre part aux luttes politiques et sociales plane au-dessus d'elles, que E. Bauer condamne Proudhon auquel il reproche de croire, comme les utopistes et les théologiens, aux idées absolues et d'avoir jugé et condamné la société bourgeoise au nom des idées de justice et d'égalité (3).

Contrairement à *La Critique critique*, qui transforme tous les problèmes en problèmes spéculatifs, Proudhon, dit Marx, fonde sa critique, en défenscur des intérêts de la classe ouvrière, sur des faits économiques et sociaux concrets ; son œuvre a, de ce fait, une portée plus grande que celle de *La Critique critique*, car, au lieu d'être pur verbiage comme celle-ci, elle prépare la voie à la révolution sociale (4).

Loin d'être un utopiste, Proudhon s'est attaché à la critique du régime de la propriété privée, fondement de la société bourgeoise et cause profonde de la misère des ouvriers et il s'est basé sur cette critique, non pour se livrer, à la manière de *La Critique*

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 209³⁸-210².

(2) Cf. *ibid.*, p. 210. « Alors que Feuerbach aboutit à cette conclusion... que la philosophie doit descendre du ciel de la spéculation vers les profondeurs de la misère humaine, M. Edgar nous enseigne, au contraire, que la philosophie est trop liée à la pratique. Il semble plutôt que la philosophie, parce qu'elle est l'expression transcendante, abstraite de l'état de chose réel, devait, à cause précisément de son caractère transcendant et abstrait et de la *différence* qu'elle établit entre elle et le monde, s'imaginer laisser bien loin au-dessous d'elle le monde réel et les hommes concrets ; comme elle ne se différencie pas, d'autre part, *effectivement* du monde réel, qu'elle ne peut pas s'opposer réellement à lui et exciter sur lui une action *réelle*, elle a dû se contenter d'une action spirituelle, abstraite. Elle n'a été superpratique qu'en ce sens, qu'elle a plané au-dessus de la pratique... lorsque la spéculation... parle de l'homme, elle ne considère pas l'homme *concret*, mais seulement l'homme abstrait, sous la forme d'*idée*, d'esprit. »

(3) Cf. *ibid.*, pp. 203²⁴⁻³⁷, 204⁵⁻⁹. Cf. G.G.L. *ibid.*, pp. 40 et 48.

(4) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 211³⁸-212².

critique, à des spéculations abstraites, mais pour formuler des revendications précises en faveur de la classe ouvrière.

Dans sa critique de la société bourgeoise Proudhon part de la question de savoir si la misère, qui constitue dans cette société le lot de la majorité des hommes, est une nécessité naturelle et inéluctable. Etudiant les causes de la misère, il montre que le régime capitaliste, qui l'engendre, est incompatible avec le principe d'égalité, que philosophes et économistes bourgeois s'accordent à reconnaître comme principe social fondamental (1).

S'il s'appuie dans cette critique sur l'idée d'égalité, ce que lui reproche E. Bauer, c'est parce que cette idée est, en France, l'expression idéologique des rapports qui devraient exister entre les hommes et qu'elle constitue le fondement d'une doctrine révolutionnaire (2).

Le fait que la propriété privée engendre, avec l'inégalité sociale entre les hommes, la richesse pour les uns et la misère pour les autres, l'amène à étudier les rapports entre la propriété privée et la misère et à conclure que l'abolition de la misère exige celle de la propriété privée.

La manière dont Proudhon conçoit et traite la question sociale montre la différence fondamentale qui sépare une doctrine révolutionnaire de *La Critique critique*, qui réduit les luttes

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 211. « Proudhon se pose la question suivante : Comment se fait-il que l'égalité, dont on fait le principe créateur et justificateur de la propriété n'existe pas, tandis qu'existe au contraire sa négation, sous la forme de propriété privée. Il montre « qu'en vérité la propriété ne se justifie ni théoriquement ni pratiquement » (p. 34) qu'elle se *contredit* et se détruit elle-même, que, pour parler allemand, elle est l'expression de l'égalité sous sa forme aliénée et contradictoire. L'état de choses qui existe en France, ainsi que la constatation de l'aliénation qu'il provoque, amène Proudhon à penser, avec raison, que la propriété privée doit être effectivement abolie. »

(2) Cf. *ibid.*, p. 209. « Que M. Edgar veuille bien comparer un instant l'égalité française et la conscience universelle allemande et il s'apercevra que celle-ci exprime, à la manière *allemande* c.-à-d. dans le cadre de la pensée abstraite, ce que l'égalité exprime à la manière *française* c.-à-d. dans la langue de la politique et dans le cadre de la pensée concrète. La conscience de soi, c'est l'homme égal à lui-même sur le plan de la pensée pure. L'égalité c'est la conscience que l'homme a de lui-même dans la pratique, c'est par conséquent aussi la conscience que tout autre homme est son égal et que son comportement vis-à-vis de lui doit être celui vis-à-vis d'un égal. L'égalité est l'expression française de l'unité de l'essence humaine, l'expression de la conscience et du comportement du genre humain, de l'identité pratique qui doit exister entre les hommes et dans leurs rapports. De même qu'en Allemagne la critique destructive a essayé, avant d'accéder, avec Feuerbach, à la conception de l'homme véritable, d'abolir toute réalité déterminée, en se fondant sur le principe de la conscience de soi, de même la critique destructive a tenté, en France, d'aboutir au même résultat, en se fondant sur le principe d'égalité. »

politiques et sociales à des luttes idéologiques, à des combats entre catégories, entre idées abstraites. Ceci apparaît, en particulier, dans la façon dont E. Bauer et Proudhon considèrent les rapports entre la propriété privée et la misère. E. Bauer réduit la propriété privée et la misère aux catégories d'avoir et de non-avoir.

Dépouillées de toute qualité et de toute importance sociales, E. Bauer peut jongler, à son aise, avec ces catégories, grâce à la vertu magique du raisonnement spéculatif, ce qui le dispense de toute étude concrète de la question sociale et de toute prise de position politique (1). Tout fier d'avoir réduit la question des rapports entre la propriété privée et la misère, comme il le fait pour toutes les questions, à des rapports entre des idées abstraites, entre des catégories, il reproche à Proudhon d'avoir pris parti pour la propriété privée contre la misère, au lieu de les traiter avec l'indifférence souveraine du philosophe spéculatif (2).

L'avoir et le non-avoir, lui fait observer Marx, sous la forme de possession et de non-possession, ne sont nullement des idées abstraites. La non-possession est, en effet, l'expression concrète de la déshumanisation de l'ouvrier séparé et privé du produit de son travail, déshumanisation qui ne peut être abolie par la voie de la spéculation (3), mais seulement par l'action conjuguée de

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 2053-35, p. 20725-32. Cf. *ibid.*, pp. 212 et 207. « D'après M. Edgar la possession et la non-possession sont, pour Proudhon, des catégories absolues. La Critique critique ne voit partout que des catégories. C'est ainsi que la possession et la non-possession, le salaire, la rétribution du travail, la misère et le besoin, le travail destiné à satisfaire les besoins ne sont que des catégories... »

La possession et la non-possession ont reçu la consécration métaphysique des antinomies spéculatives. Seule la main de la Critique critique peut y toucher sans commettre de sacrilège. Capitalistes et ouvriers n'ont pas à s'occuper de leurs rapports. »

(2) Cf. *ibid.*, p. 20422-26.

(3) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 212. « Si la société n'avait à s'affranchir que des catégories de la possession et de la non-possession, comme il serait aisé à un dialecticien, même plus faible que M. Edgar, de lui faciliter la suppression de ces catégories ! M. Edgar considère, du reste, tout cela comme tellement mesquin, qu'il estime qu'il ne vaut même pas la peine de donner, en réponse à Proudhon, une explication des catégories de la possession et de la non-possession. Cependant comme la non-possession n'est pas simplement une catégorie, mais qu'elle est une triste réalité, comme de nos jours l'homme qui n'a rien n'est rien, que cet homme, coupé de toute existence, n'a aucun rapport avec la vie humaine, que l'état de non-possession est celui où l'homme est totalement séparé de sa réalité objective, la non-possession paraît, à juste titre, constituer, pour Proudhon, l'objet suprême de la réflexion, ceci d'autant plus, qu'avant lui et les socialistes français, on avait peu réfléchi sur ce sujet. La non-possession est le spiritualisme sous sa forme désespérée, l'irréalité absolue de l'homme et par contre la pleine réalité de ce qui est inhumain, elle est une forme de possession très positive, celle de la faim, du froid, des maladies,

la critique et de l'action révolutionnaire du prolétariat. « Les ouvriers français et anglais, qui travaillent dans les ateliers de Manchester et de Lyon, ne s'imaginent pas pouvoir jamais se libérer de leurs patrons et de leur propre abaissement par la seule vertu de la « pensée pure » et du raisonnement. Ils ressentent très douloureusement la *différence* qu'il y a entre l'être et la *pensée*, la *conscience* et la *vie*. Ils savent que la propriété, le capital, l'argent, le travail salarié, etc. ne sont pas des produits de l'imagination, qu'ils sont, au contraire, des produits réels et concrets de leur aliénation, produits qu'il faut également supprimer de façon pratique, concrète pour que l'homme devienne vraiment homme, non seulement dans la *pensée*, la *conscience*, mais aussi dans l'*existence* concrète, dans la *vie* réelle. *La Critique critique* leur enseigne au contraire qu'ils cessent d'être en réalité des salariés, s'ils suppriment, par la pensée, l'idée de travail salarié, s'ils cessent, par la pensée, de se considérer comme salariés et s'ils cessent aussi, conformément à cette illusion, à se faire rémunérer comme tels. Devenus ainsi de purs idéalistes, des êtres éthérés, ils peuvent naturellement vivre aussi de l'éther de la *pensée* pure. *La Critique critique* leur enseigne qu'ils suppriment le capital réel en abolissant, dans la *pensée*, le concept de capital, qu'ils se transforment *effectivement* et deviennent des hommes véritables, en transformant, dans leur conscience, leur *moi abstrait*, en dédaignant comme une opération indigne de la critique, toute transformation *concrète* de leur existence réelle, toute transformation effective des conditions réelles de leur existence, c'est-à-dire de leur *moi réel*. L'« esprit », qui ne voit dans la réalité que des catégories, ramène naturellement toute l'activité pratique de l'homme à la pensée dialectique de *La Critique critique*. C'est en cela que le socialisme de *La Critique critique* se distingue du socialisme et du communisme *vulgaires* (1). »

En montrant que la propriété privée est la source de l'inégalité et de la misère, Proudhon a dénoncé le vice fondamental de l'Economie politique, qui s'efforce de justifier le système capitaliste, malgré son inhumanité, en considérant comme rationnel et nécessaire le régime de la propriété privée, sur lequel il se fonde (2).

Il a montré, en même temps, les contradictions inhérentes à l'Economie politique, en particulier celles qui ont trait à sa

des crimes, de l'avilissement, de la stupidité, de tout ce qui est contraire à l'homme et à la nature. »

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 223-224.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 20431-41, 2058-14.

théorie du salaire et à celle de la valeur. L'Economie politique pose, en principe, que le salaire représente la part du produit du travail qui revient légitimement au salaire, mais en fait le salaire est toujours fixé au taux le plus bas. Pour ce qui est de la valeur, l'Economie politique prétend que son montant s'établit d'après les frais de production et l'utilité de l'objet, alors qu'en fait il se fixe de manière arbitraire (1).

En même temps que Marx souligne les mérites de Proudhon, dont la critique a ouvert la voie à une analyse scientifique de l'Economie politique, il montre les limites et les défauts de son système (2). Ces défauts, Marx ne les explique pas, comme il le fera quelques années plus tard dans la *Misère de la Philosophie* (1847), par la position de classe de Proudhon, qui l'amène en tant que défenseur des classes moyennes, petits paysans et petits artisans, à justifier la forme de propriété propre à ces classes, la petite propriété, mais par le fait que sa critique de l'Economie politique bourgeoise, constituant la première attaque fondamentale contre celle-ci, il ne pouvait se libérer entièrement de ses principes et par là-même la dépasser complètement (3).

Il a fait tout ce que l'on peut faire en se plaçant sur le plan de l'Economie politique, c'est-à-dire sur le plan de la propriété privée ; comme il n'a pas rejeté, de manière radicale, absolue la propriété privée, il n'a pas pu pousser à fond la critique de celle-ci et par là-même de l'Economie politique (4).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 202^a-203²¹.

(2) Cf. *ibid.*, p. 201. « Dans tous ses développements l'Economie politique part du fait de la *propriété privée*, qu'elle considère, à la manière d'un axiome, comme un fait qui porte sa justification en lui-même et qu'elle ne soumet à aucun examen critique... Or voici que Proudhon vient soumettre la base de l'Economie politique, la propriété privée à un examen critique et à vrai dire au premier examen critique total et scientifique. C'est là le grand progrès scientifique qu'il a réalisé, progrès qui a bouleversé l'économie politique et qui a rendu possible sa transformation en une vraie science. L'ouvrage de Proudhon « Qu'est-ce que la propriété ? » a pour l'économie politique moderne la même importance que l'ouvrage de Sieyès « Qu'est-ce que le tiers état ? » a eu pour la politique moderne. »

(3) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 201. « La première critique de toute science part nécessairement des principes de la science qu'elle combat, ceci explique que, dans son ouvrage, *Qu'est-ce que la propriété ?* Proudhon critique l'économie politique du point de vue de celle-ci... L'ouvrage de Proudhon est dépassé par la critique fondamentale de l'économie politique, y compris de l'économie politique, telle qu'elle la conçoit Proudhon. Cette critique n'a été, du reste, possible que grâce à Proudhon lui-même, de même que sa critique ne l'a été que grâce à la critique des mercantilistes par les physiocrates, des physiocrates par Adam Smith, d'Adam Smith par Ricardo ainsi que grâce aux travaux de Fourier et de Saint-Simon. »

(4) Cf. *ibid.*, p. 203²¹⁻²³.

Il se propose bien de supprimer un régime, qui oblige l'ouvrier à aliéner sa force de travail et le produit de celui-ci et dans lequel celui qui ne possède rien n'est rien, mais, condamnant le fondement de ce régime, la propriété privée sous sa forme illimitée, absolue, il lui oppose, comme un mode apparemment plus équitable de propriété, un droit limité de propriété, le droit de possession, sans voir que la possession est entachée de la tare fondamentale inhérente à toute forme de propriété privée. « Dire que Proudhon veut supprimer la propriété privée, l'ancien mode de propriété, revient à dire qu'il veut supprimer l'état de choses où l'homme est devenu *objectivement étranger* à lui-même, la forme économique de l'aliénation. Mais comme dans sa critique de l'économie politique, il ne s'est pas libéré des principes de celle-ci, l'appropriation du monde objectif est conçue encore par lui sous la forme de propriété, qui est une forme propre à l'économie politique. Proudhon n'oppose pas, comme le prétend *La Critique critique*, la possession à la non-possession ; il oppose à l'ancien mode de propriété, à la *propriété privée*, la *possession* en déclarant qu'elle est une *fonction sociale*. Or, ce qu'il y a d'intéressant dans une *fonction sociale*, ce n'est pas d'exclure autrui de celle-ci, mais de permettre à l'homme d'affirmer et de réaliser par elle ses forces propres.

Proudhon n'a pas réussi à développer convenablement cette idée. La conception de la « *possession égale pour tous* » est, mais encore sous la forme aliénée qu'elle a dans l'économie politique, l'expression de l'idée que l'objet, en tant... que *réalisation objective de l'homme* est en même temps le *mode d'existence de l'homme pour autrui*, son *rapport humain avec les autres hommes*, la *forme des rapports sociaux entre les hommes*. Proudhon abolit bien l'aliénation économique, mais il ne le fait encore que *dans le cadre* de cette aliénation (1). »

En voulant généraliser la propriété privée sous la forme de possession, Proudhon ne peut accéder à une conception nouvelle, à une conception vraiment humaine des rapports sociaux, où, par la suppression radicale de la propriété privée, toute forme d'aliénation serait supprimée.

Proudhon se différencie par là profondément d'Engels qui, dans sa critique du régime capitaliste, a montré que les catégories économiques : échange, valeur, prix, considérées par les économistes bourgeois comme naturelles et nécessaires, sont en réalité déterminées par ce régime et que le système de la pro-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 212-213.

priété privée est destiné à être détruit par la classe révolutionnaire qu'il engendre, par le prolétariat (1).

Du fait qu'il justifie la possession, qu'il veut généraliser, Proudhon n'a pas réussi à montrer, à la différence d'Engels, par quelle voie l'inégalité sociale et la misère peuvent et doivent être effectivement abolies.

Leur abolition ne peut en effet résulter de l'atténuation de l'opposition de classe entre possédants et non-possédants, vers laquelle tend le système de Proudhon, mais au contraire de l'accentuation de cette opposition, de l'aggravation de la lutte de classes entre la bourgeoisie et le prolétariat qui mène à la révolution sociale.

Certes Proudhon se rend compte que la question sociale est une question avant tout pratique, mais comme il ne voit pas que la richesse et la misère engendrées par le régime capitaliste ne peuvent être abolies que par le développement dialectique de celui-ci, il ne considère dans la misère que la misère, qu'il veut supprimer par une atténuation des effets de ce régime sans se rendre compte de sa valeur émancipatrice, sans voir que la généralisation de la misère mène à sa suppression, par l'accentuation de la lutte révolutionnaire « Le prolétariat et la richesse sont deux antinomies et constituent comme telles un tout. Ce sont deux formes du monde de la propriété privée. Il s'agit de déterminer la place que l'une et l'autre occupent dans ce monde, car il ne suffit pas de dire que ce sont les deux côtés d'un tout.

La propriété privée, en tant que telle, c'est-à-dire en tant que richesse, est forcée en se maintenant, de *maintenir* son contraire, le prolétariat. Elle constitue le côté *positif* de l'antinomie, la propriété privée qui trouve en elle-même sa satisfaction. Inversement le prolétariat est contraint, pour se supprimer en tant que prolétariat, de supprimer son contraire, la propriété privée, qui détermine sa condition. Il constitue le côté *négatif* de l'antinomie, la propriété privée insatisfaite d'elle-même, et qui aspire à se supprimer.

La classe possédante et la classe prolétarienne sont toutes deux l'expression de l'aliénation humaine. Mais tandis que la première se complait dans l'aliénation, par laquelle elle se trouve confirmée en tant que classe possédante, dont elle sait qu'elle est la source de sa puissance et qui lui confère l'apparence d'une existence humaine, la seconde se sent, au contraire, anéantie par cette aliénation, dans laquelle elle voit la source de son impuis-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 202-8.

sance et de son existence inhumaine... Dans le cadre de cette antinomie, les possédants forment le parti *conservateur*, les prolétaires le parti *destructeur*; les premiers travaillent au maintien, les autres à la destruction de cette opposition.

Par son développement, la propriété privée crée elle-même les conditions de son abolition; elle le fait de manière inconsciente et involontaire, en créant le prolétariat, en tant que prolétariat, en engendrant avec lui la misère consciente de sa déchéance morale et physique, l'inhumanité consciente d'elle-même et tendant ainsi nécessairement à se supprimer. Le prolétariat ne fait qu'exécuter la sentence que la propriété privée prononce contre elle-même en l'engendrant, de même qu'il ne fait qu'exécuter la sentence que le travail salarié prononce contre lui-même en produisant, en même temps que la richesse d'autrui, sa propre misère (1). »

En engendrant le prolétariat, la propriété privée crée elle-même, sans le vouloir, l'instrument de sa destruction, le rôle historique du prolétariat étant d'exécuter la sentence que la propriété privée prononce contre elle-même en le créant. Si les communistes attribuent ce rôle au prolétariat, ce n'est pas, comme le pense *La Critique critique*, parce qu'ils le déifient, mais parce que le prolétariat doit, pour s'émanciper et émanciper avec lui toute l'humanité, détruire la société bourgeoise. « En remportant la victoire, le prolétariat n'en devient pas pour cela l'élément représentatif de la société; il ne peut être, en effet, victorieux qu'en se supprimant en tant que tel et en supprimant, l'élément contraire, qui le détermine, la propriété privée, en sorte qu'ils disparaissent tous deux.

Si les écrivains socialistes lui attribuent ce rôle mondial, ce n'est pas du tout, comme affecte de le croire la *Critique critique*, parce qu'ils le déifient. C'est plutôt le contraire qui est vrai. C'est parce que le prolétariat, arrivé à son plein développement, incarne la négation non seulement de toute humanité, mais même de toute apparence d'humanité, du fait que ses conditions d'existence représentent le plus haut degré d'inhumanité dans la société bourgeoise; c'est parce que l'homme, en se perdant totalement en lui se trouve, en même temps qu'il prend conscience de sa déshumanisation, contraint de se révolter contre cette société, que le prolétariat peut et doit se libérer. Il ne peut le faire sans supprimer ses conditions de vie et il ne peut supprimer celles-ci sans abolir toutes les conditions inhumaines de vie qui caracté-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 205-206.

risent la société actuelle et qui se résument en lui. Ce n'est pas en vain qu'il passe par la rude mais stimulante école du travail. Il importe peu de savoir quel but momentané se propose tel ou tel prolétaire ou même le prolétariat tout entier. L'essentiel est de savoir ce qu'est le prolétariat et ce qu'il doit historiquement faire, en raison de ce qu'il est. Son but et son action historique lui sont tracés de manière claire et irrévocable par ses conditions de vie et par l'organisation présente de la société bourgeoise. Il est superflu de souligner ici qu'une grande partie du prolétariat anglais et français a déjà pris conscience de sa mission historique et s'efforce constamment de clarifier pleinement cette prise de conscience (1). »

6. La question juive

Dans deux grands articles parus en 1842 et 1843 B. Bauer avait traité la question alors très actuelle de l'émancipation des Juifs (2). Se basant sur le fait que les Juifs prétendaient être un peuple, élu, privilégié, il leur déniait le droit d'être émancipés politiquement, du fait que l'émancipation politique impliquait le rejet de tout privilège (3). En réponse aux nombreuses critiques que lui avaient values ses articles, B. Bauer avait publié dans la *Gazette générale littéraire* deux articles dans lesquels il confirmait sa thèse (4).

Dans sa critique, Marx élargit la réfutation de cette thèse, qui avait fait déjà l'objet de son article des *Annales Franco-Allemandes* sur la question juive (5).

Au lieu d'étudier la question de l'émancipation politique des Juifs, telle qu'elle se pose effectivement, B. Bauer, dit-il, se répand en longues considérations sur la religion juive et sur l'Etat chrétien (6). Il analyse la religion juive, sans tenir compte de ses

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 206-207.

(2) Cf. Bruno BAUER, *La question juive. Annales Allemandes*, 17 et 19 novembre 1842. Bruno BAUER, *La capacité des Juifs et des Chrétiens d'aujourd'hui de s'émanciper. Vingt et une feuilles de la Suisse*, Zurich et Winterthur, 1843, pp. 56-71.

(3) Cf. t. II du présent ouvrage : pp. 253-255.

(4) Cf. Bruno BAUER, *Ouvrages récents sur la question juive. G. G. L.*, cahier 1, décembre 1843, pp. 1-17 ; cahier 4, mars 1844, pp. 10-19. Bruno BAUER, *Qu'est-ce qui fait maintenant l'objet de la critique ? G. G. L.*, cahier 8, juillet 1844.

(5) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 259-262. K. MARX, *La question juive*, n° 1. Position des questions, pp. 267-271. *La question juive* n° 2. Découvertes faites par la critique au sujet du socialisme, de la jurisprudence et de la politique (nationalité), pp. 280-294. *La question juive* n° 3.

(6) Cf. *ibid.*, p. 262¹⁰⁻²³.

raisons sociales, explique le Juif par sa religion au lieu d'expliquer la religion juive par le mode de vie des Juifs, et ne s'intéresse, en fait, au Juif, que dans la mesure où il est l'objet de la théologie (1).

Comme pour lui le seul véritable combat est le combat que la Conscience universelle mène contre la religion et qu'il considère que la critique de la religion est la seule voie qui conduise à l'émancipation, il ramène la capacité d'émancipation des Juifs et des Chrétiens à leur capacité de critiquer la religion, capacité qu'il juge plus grande chez le chrétien que chez le Juif, à cause de l'universalité de sa religion (2).

Cette conception de l'émancipation s'explique, dit Marx, par son évolution politico-religieuse. Le mouvement politique, qui prit naissance en 1840, le libéra de ses conceptions orthodoxes en matière de religion et conservatrices en matière de politique. L'autorité de la religion et de l'Eglise fit place à celle de l'Etat, qu'il ne concevait du reste que dans ses rapports avec la religion et comme adversaire de celle-ci (3). Cette conception de l'Etat, considéré essentiellement dans ses rapports avec la religion, détermine sa conception de l'émancipation, qu'il n'envisage que sous la forme d'émancipation politique et qui ne peut être réalisée, pour lui, que par un Etat libéré de toute influence religieuse. Ceci l'amène à penser que l'Etat prussien ne peut, en tant qu'Etat chrétien, émanciper ses sujets et que c'est une illusion, de la part des Juifs, de croire qu'ils peuvent être émancipés par lui (4).

La conception que B. Bauer a de l'émancipation, note tout d'abord Marx, vient de sa conception abstraite de la liberté. Considérant la liberté comme un acte d'affranchissement de caractère essentiellement spirituel, il en conclut que les Juifs ne peuvent être émancipés que dans la mesure où ils s'émancipent eux-mêmes théoriquement. En fait l'émancipation exige en dehors d'un acte spirituel, des conditions très concrètes, très matérielles pour sa réalisation. C'est ce que ressent très nettement la masse, la classe ouvrière, qui, contrairement à la *Critique critique* estime nécessaire de recourir à des actes révolutionnaires pour s'affranchir. « Aux Juifs qui relèvent de la masse, aux Juifs attachés à la matière où vient prêcher la doctrine chrétienne de la liberté spirituelle, de la liberté théorique, cette liberté spiritualiste, qui s'imaginer qu'on peut être libre, alors même qu'on est chargé de

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 283¹⁴⁻²⁴.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 284²⁴-285⁵.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 286³⁷-287²⁷.

(4) Cf. *ibid.*, p. 285²³⁻³².

chaînes, qui trouve le bonheur parfait dans le royaume des idées et qui ne peut être que gênée par son effective réalisation.

« Les Juifs sont actuellement émancipés dans la mesure même où ils le sont *théoriquement*, ils sont libres, dans la mesure même où ils *veulent être libres*. » Cette phrase permet de mesurer immédiatement l'abîme qui sépare le communisme et le socialisme *vulgaires* et profanes du socialisme *absolu*. Le premier principe du socialisme profane rejette comme une illusion l'émancipation *purement théorique*, estimant que la réalisation *effective* de la liberté exige, outre la volonté de se libérer, des conditions très matérielles. On voit par là combien est inférieure à la sainte Critique, la *masse* qui tient pour indispensables des transformations profondes matérielles, pratiques, ne serait-ce que pour conquérir le temps et les moyens nécessaires pour s'occuper de *théorie* (1). »

L'émancipation, d'autre part, doit être considérée, non sous son aspect religieux et politique, mais sous son aspect social. Toutes les questions, même celles qui revêtent une apparence politique ou religieuse ont, en effet, un caractère social. Cela est évident pour les questions politiques. Pour ce qui est des questions religieuses, seul un théologien peut encore croire qu'il ne s'agit là que de religion (2). C'est pourquoi, dit Marx, il a lui-même considéré dans son article des *Annales Franco-Allemandes*, le Juif, non sous son aspect religieux, comme croyant, mais sous son aspect social, comme membre de la société bourgeoise et défini sa position, dans cette société. Ce n'est qu'après avoir dégagé le Juif de son travestissement religieux et avoir montré quelle est sa réalité sociale, qu'il a pu arriver à une solution réelle de la question juive. Cette question se confond avec la question sociale envisagée sous son aspect le plus général. Le monde moderne, le monde capitaliste s'étant imprégné de l'esprit judaïque caractérisé par l'esprit de lucre, l'émancipation des Juifs se confond, en fait, avec l'émancipation de la société moderne, de la société bourgeoise, du judaïsme c'est-à-dire d'un mode inhumain de vie, caractérisé par la domination de l'argent (3).

Considérant le Juif sous son aspect religieux et non sous cet aspect social, B. Bauer n'a pas vu qu'il est, comme le chrétien, constamment engendré, pour ce qui est de ses traits essentiels, par la société bourgeoise, aussi n'a-t-il pu donner de solution

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 267.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 282⁴⁴-283⁴.

(3) Cf. *ibid.*, p. 283⁶⁻¹³.

juste ni à la question juive, ni à celle plus générale de l'émancipation humaine (1).

Ne concevant pas l'émancipation des Juifs sous sa vraie forme, sous sa forme sociale, comme émancipation des Juifs du judaïsme réel, c'est-à-dire du capitalisme, il limite l'émancipation des Juifs à l'émancipation politique, qu'il ne distingue pas de la véritable émancipation, de l'émancipation humaine. Comme il considère que seul un Etat libéré de la tutelle religieuse est capable d'émanciper politiquement, il dénie cette capacité à l'Etat prussien, qu'il oppose, en tant qu'Etat chrétien, à l'Etat constitutionnel moderne qui, ayant aboli, dit-il, tous les privilèges, y compris le privilège religieux, peut seul octroyer l'émancipation politique, sans voir que cet Etat, non seulement n'a pas aboli les privilèges, mais les a renforcés et qu'il constitue, par l'opposition qui s'est établie entre lui et la société, le véritable Etat chrétien (2).

L'Etat moderne est né de l'accentuation de l'opposition entre la société bourgeoise, sphère des intérêts privés, qui s'est constituée par le développement de l'industrie et du commerce libérés de toutes les entraves corporatives et l'Etat sphère des intérêts généraux. C'est cette entière séparation entre la société et l'Etat qui fait de l'Etat moderne l'Etat véritablement chrétien, ce n'est en effet, que par elle qu'il peut jouer, vis-à-vis de la société, en tant qu'incarnation illusoire des intérêts généraux le rôle que le ciel joue, dans la religion, vis-à-vis de la terre, en sorte que le véritable Etat chrétien, celui qui sert de fondement réel à la religion et dont elle est vraiment le reflet, est non, comme le pense B. Bauer, l'Etat réactionnaire prussien, mais l'Etat moderne, complètement émancipé de la tutelle de la religion.

Malgré leur opposition, en réalité plus apparente que réelle, l'Etat politique et la société bourgeoise ont des rapports étroits entre eux. La libération de tous les liens économiques et sociaux

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 283²⁵⁻³⁴.

(2) Cf. *ibid.*, p. 291. « De même que l'activité industrielle n'a pas été supprimée par l'abolition des privilèges des métiers, des jurandes et des corporations et que l'industrie n'a commencé à se développer vraiment qu'après la suppression de ces privilèges, de même, que la propriété foncière n'a pas été supprimée par l'abolition de la propriété foncière privilégiée et qu'elle n'a commencé, au contraire, à se développer pleinement qu'avec la suppression des privilèges et l'entière liberté de morcellement et de vente, de même que le commerce n'a pas été supprimé par l'abolition des privilèges commerciaux, mais ne s'est au contraire épanoui qu'avec la liberté de commerce, de même la religion ne se développe dans toute sa plénitude (que l'on pense aux Etats-Unis d'Amérique) que là où il n'existe plus de religion privilégiée. » Cf. également *ibid.*, p. 292²⁶⁻³³.

par le déchaînement de la concurrence a engendré une anarchie générale, qui constitue le trait fondamental de la société bourgeoise (1). Sous cette apparence d'anarchie, de totale liberté et de totale indépendance des individus libérés de toute entrave, il règne, en réalité, dans la société bourgeoise, du fait de la domination de la propriété privée, la plus grande servitude et la plus complète inhumanité (2).

Bien qu'apparemment entièrement opposé à la société bourgeoise, l'Etat politique a, en fait, pour fonction primordiale de garantir l'ordre social bourgeois. La liberté, qui constitue son essence, n'est pas autre chose que le reflet idéologique de l'anarchie, génératrice d'inhumanité, qui caractérise la société bourgeoise, en sorte que l'Etat politique et la société bourgeoise, malgré leur antagonisme apparent, se déterminent et se complètent réciproquement (3).

Dans la société bourgeoise la liberté des individus n'est pas autre chose que le déchaînement des éléments aliénés de leur vie : propriété, commerce, industrie, devenus indépendants d'eux et qu'ils confondent avec leur propre liberté; c'est cette liberté qui constitue le fondement de l'Etat politique et c'est elle qu'il consacre.

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 291. « L'industrie libre et le commerce libre, en supprimant l'isolement dans lequel se maintenaient les privilégiés et leurs luttes entre eux, ont remplacé l'homme privilégié par l'homme entièrement libéré... que ne rattache plus aux autres hommes même l'apparence d'un lien collectif, et ont provoqué par là une lutte générale entre tous les hommes ; la société bourgeoise n'est que l'expression de cette guerre entre les individus, qui ne se différencient plus les uns des autres que par leurs individualités, elle n'est que le déchaînement des forces élémentaires libérées des entraves des privilèges. »

(2) Cf. *ibid.*, pp. 291-292. « L'esclavage réel de la société bourgeoise revêt l'apparence de la plus grande liberté, parce que l'individu, apparemment complètement indépendant, prend le déchaînement de ses éléments vitaux, libérés de toute entrave et qui ne sont que l'expression de son aliénation, pour la manifestation, de sa propre liberté, alors qu'il n'est que l'expression de sa complète servitude et son inhumanité absolue. »

(3) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 291, 292, 288. « Ce qui constitue la base... de l'Etat moderne, ce n'est pas, comme la Critique le pense, la société des privilèges, mais la société des privilèges abolis, la société bourgeoise développée. L'anarchie est la loi de la société bourgeoise libérée des privilèges, cette anarchie est la base de l'Etat moderne qui, de son côté, la garantit. Ainsi, malgré leur opposition, Etat et société bourgeoise se déterminent réciproquement... On a montré que la reconnaissance des Droits de l'homme par l'Etat moderne n'a pas d'autre sens que celle de l'esclavage par l'Etat antique. La base de l'Etat antique était l'esclavage, celle de l'Etat moderne est la société bourgeoise, l'homme de la société bourgeoise, l'homme indépendant que seul l'intérêt privé et les nécessités naturelles rattachent aux autres hommes, l'esclave du travail utilitaire, de ses besoins égoïstes et des besoins égoïstes des autres hommes. Cette base naturelle, l'Etat moderne l'a reconnue par la promulgation des Droits de l'homme. »

C'est à ce caractère fondamental de la société bourgeoise et de l'Etat moderne que correspond l'émancipation politique, qui n'est, comme le montrent les Droits de l'homme, que la reconnaissance des droits de l'individu égoïste. L'Etat moderne non seulement peut émanciper les Juifs en tant que membres de la société bourgeoise, mais il les a effectivement émancipés (1).

En réclamant son émancipation politique, tout en prétendant conserver sa religion, choses qui apparaissent contradictoires à B. Bauer, le Juif ne pose pas de conditions incompatibles avec son émancipation politique. La séparation de l'homme en un citoyen libéré de la tutelle religieuse et en un homme privé religieux ne va, en effet, nullement à l'encontre de l'émancipation politique. De même que l'Etat s'affranchit de la religion en ne reconnaissant plus de religion d'Etat, tout en laissant subsister la religion en tant que telle, l'individu s'émancipe politiquement en considérant sa religion non plus comme une affaire publique, mais comme une affaire privée.

L'émancipation politique qui, loin de libérer l'homme des aliénations qui le déshumanisent les renforce, est le contraire de la véritable émancipation, de l'émancipation humaine, qui exige l'abolition totale de la propriété privée et qui ne pourra être réalisée que par le communisme.

7. « Les Mystères de Paris »

La plus grande, sinon la plus importante partie de la *Sainte Famille* est consacrée au roman d'Eugène Sue : *Les Mystères de Paris* (2).

E. Sue était un écrivain socialisant qui, profitant de l'intérêt grandissant que suscitait alors la question sociale, la traitait sur un mode sentimental, propre à apitoyer les âmes sensibles sur la misère des pauvres gens, sans les inquiéter pour autant par l'évocation de luttes révolutionnaires. Ce qu'il y avait de nouveau chez lui, c'est que, à la différence d'autres écrivains comme Balzac et Georges Sand, qui traitaient également la question sociale, il décrivait, bien que sous une forme idéalisée, les conditions de vie du peuple.

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 288²⁰⁻³².

(2) Cf. *ibid.* pp. 225-249, chapitre 5, *La Critique critique dans son rôle de marchande de mystères* ou *la Critique critique sous les traits de Monsieur Szeliga*, pp. 339-387, chapitre VIII, *La vie terrestre et la transfiguration de la Critique critique* ou *la Critique critique sous les traits de Rodolphe, prince de Gerolstein*.

Les Mystères de Paris (1) parurent d'abord comme feuilleton dans le plus grand journal d'alors, le *Journal des Débats*. Ils obtinrent un immense succès, non seulement en France, mais aussi à l'étranger, particulièrement en Allemagne, où parurent de nombreuses traductions et imitations (2).

Doué d'une débordante imagination et spéculant sur le goût du public pour le mystérieux et l'horrible, E. Sue menait dans son roman, qui s'étirait en interminables épisodes, le lecteur dans les bas-fonds où règnent le vice et le crime, pour le faire accéder finalement à une sphère où domine la vertu.

Pour l'intelligence de la critique de Marx, on peut résumer ce roman ainsi. Après avoir épousé en secret une jeune intrigante, Miss Sarah Seyton, Rodolphe, prince de Gérolstein, rompt avec celle-ci, parce qu'elle lui a été infidèle et parcourt le monde, pour consacrer désormais sa vie à châtier les méchants, à récompenser les gens de bien, à secourir les misérables et à remédier aux maux, dont souffre l'humanité. Au cours d'un voyage en Floride, il arrache une métisse, Cecily, des mains d'un planteur cruel et lui fait épouser son médecin. Comme Cecily mène une vie dissolue, il la fait enfermer dans une maison de correction. Il se rend ensuite à Paris, où Sarah Seyton s'est débarrassée, à l'aide d'un infâme notaire, Jules Ferrand, de l'enfant qu'elle avait eu de Rodolphe. Au cours d'une promenade dans un quartier mal famé, Rodolphe prend la défense d'une jeune prostituée, Fleur de Marie, maltraitée par son protecteur, le Chourineur. Apprenant qu'elle est sa fille, il décide de la relever et confie son éducation à un prêtre. Il prend, en même temps, à son service le Chourineur, qui le protège contre deux scélérats, le Maître d'école et la Chouette, aux gages de Sarah Seyton. S'étant emparé du Maître d'école, il le fait aveugler, sort que subit également la Chouette. Il punit ensuite le notaire Ferrand, responsable de la déchéance de Fleur de Marie, en l'obligeant à consacrer sa fortune à des œuvres de bienfaisance. Amenée par le prêtre au repentir et à l'expiation, Fleur de Marie entre dans un couvent où elle meurt.

Ce roman avait fait l'objet, dès son apparition, d'assez nombreuses critiques en Allemagne.

(1) Cf. E. SUE : *Les Mystères de Paris* (4 vol.), Bruxelles, 1843.

(2) La traduction allemande parue à Leipzig, chez O. Wigand, atteignit 11 éditions. Cf. *Les Mystères de Berlin*, d'Auguste BRASS (5. vol.) 1844-1845 ; *Les Mystères de Berlin* de L. SCHUBART (12. vol.) 1844-1847 ; *Les Secrets de Berlin*. D'après les papiers d'un agent de la sûreté de Berlin (1. vol., Berlin, 1844). Les projets de réforme sociale de Sue suscitaient un tel intérêt, qu'une riche Berlinoise offrit une somme considérable pour les réaliser.

Dans un article paru dans la *Revue Mensuelle de Berlin* (1), Stirner soulignait que le Christianisme, préconisé par Sue comme remède aux maux sociaux, ne faisait en réalité que les aggraver. Il le montrait par l'exemple de Fleur de Marie, qui, sous l'influence du prêtre chargé de son éducation, devenait la proie du repentir et se retranchait de la vie en entrant au couvent. Il critiquait également les plans de réforme sociale de Sue, sans indiquer du reste lui-même, comment la question sociale devait être résolue (2).

Un autre Jeune Hégélien, beaucoup plus obscur, Szeliga, publia dans la *Gazette générale littéraire* un long compte rendu des *Mystères de Paris* (3), dans lesquels il voyait la révélation des mystères de la société, en même temps que la solution du problème social (4).

Dans une analyse minutieuse qui s'étend sur 80 pages et qui apparaît d'autant plus longue, que ni le roman de Sue, ni la critique de Szeliga n'en justifiait l'ampleur, Marx raille la manie de Szeliga de transformer les plus vulgaires trivialités en mystères et dénonce en même temps le néant de ce roman qui, sous de faux dehors humanitaires s'inspirait de la plus basse morale bourgeoise (5).

Szeliga fait de Rodolphe, figure centrale du roman, un représentant émérite de *La Critique critique*. Sa mission, comme celle de *La Critique critique*, est de révéler l'essence de mystères. Le premier mystère auquel il se heurte, est le mystère de l'avilissement de la société qui se manifeste par l'opposition qui s'est établie entre les riches et les pauvres et qui est due, dit Szeliga, à ce que les riches ne manifestent aucune compréhension pour la misère (6).

Cette compréhension, lui répond Marx, est loin de leur faire défaut. Leurs représentants qualifiés sur le plan scientifique, les économistes ont parfaitement analysé les causes de la misère, mais n'ont proposé aucun remède à celle-ci, la misère étant la contrepartie nécessaire de la richesse (7).

(1) Cf. *Revue Mensuelle de Berlin* (*Berliner Monatsschrift*), pp. 302-332. *Les Mystères de Paris* (M. SCHMIDT). Cf. chapitre I du présent volume, p. 22.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 329-332.

(3) Cf. *G.G.L.* ; cahier 7, juin 1844, pp. 8-48. SZELIGA : *Eugène Sue : Les Mystères de Paris*. Sur Szeliga cf. chapitre I du présent volume, p. 18.

(4) Cf. *G. G. L. ibid.* pp. 10-35.

(5) Cf. *M.E.G.A.* I, t. III, pp. 224⁴²-225⁷, 340¹-31.

(6) Cf. *ibid.*, pp. 226³⁶-227⁸.

(7) Cf. *ibid.*, p. 226³⁷-35.

Il en est de même pour ce qui est du crime et des criminels. Si Rodolphe explore les bas-fonds de la société c'est, pense Szeliga, pour découvrir les causes du mal et du crime. C'est là, lui objecte Marx, une conception fort simpliste. Les bas-fonds constituent le milieu social naturel du criminel comme le nid fait partie de la vie de l'oiseau (1), crimes et criminels n'ont pas de causes mystérieuses, ils sont engendrés par l'ordre social et punis par une justice de classe destinée à protéger celui-ci contre toute atteinte.

Bien que la justice soit, en principe égale pour tous, pauvres et riches sont traités, en fait, très inégalement, car elle se montre aussi clémentine pour les riches que dure pour les pauvres (2).

L'inégalité sociale, qui est la marque de la société bourgeoise, se manifeste particulièrement par le sort réservé aux femmes, principalement aux femmes pauvres dans cette société (3). S'inspirant de Fourier, Marx dit qu'une époque se caractérise par la situation de la femme dans la société et que le degré d'émancipation de la femme marque le degré d'émancipation humaine dans celle-ci (4).

L'avilissement de la femme dans la société bourgeoise s'accompagne de l'hypocrisie propre à cette société, qui pousse tous ses membres, en particulier les femmes, à masquer leur vraie nature. Ceci apparaît chez tous les personnages féminins du roman, en particulier chez Rigolette et Fleur de Marie. Rigolette, une gentille grisette, est amenée à cacher son caractère primesautier pour adapter son comportement au comportement hypocrite des bourgeoises (5). Un travestissement analogue s'opère chez Fleur de Marie. Alors que dans les bas-fonds où elle vivait, elle avait conservé un naturel énergique et gai, le prêtre auquel Rodolphe la confie pour la relever, détruit ce naturel, en faisant d'elle une pécheresse repentante. En transformant sa faute, dont elle n'était pas consciente, en un crime contre Dieu, le prêtre rend intolérable et irrémédiable le sentiment de sa déchéance. Alors que dans sa première promenade avec Rodolphe, elle se montre encore pleine de gaieté et de vie, manifestant toute la joie que lui inspire

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 227¹⁶⁻²⁴.

(2) Cf. *ibid.* p. 226²⁵⁻³⁰.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 374²¹, 375².

(4) Cf. *ibid.*, p. 374. « On peut déterminer les changements qui s'opèrent dans une période historique par les rapports de la femme vis-à-vis de la liberté, parce que c'est par les rapports de la femme vis-à-vis de l'homme, du faible vis-à-vis du fort que se mesure le mieux la victoire de la nature humaine sur la brutalité. Le degré d'émancipation de la femme constitue la mesure naturelle de l'émancipation humaine. »

(5) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 247⁴¹⁻²⁴⁸.

la beauté de la nature, elle en vient rapidement à considérer toutes les joies de la vie comme des choses profanes et par là-même coupables et à se mortifier pour devenir digne de la grâce divine. Dès que la honte du péché s'est implantée dans son âme, elle devient la proie du repentir et du besoin d'expier. Comme elle se plaint au prêtre que sa vie soit ainsi transformée en martyre, il lui répond qu'elle doit s'estimer heureuse de la grâce que Dieu lui a faite de lui ouvrir la voie du salut. Elle n'est libérée de son sentiment de culpabilité, qu'en renonçant définitivement au monde, en se retirant dans un couvent où elle meurt (1). « Une fois qu'il a compris que ses égarements sont des crimes *infinis* contre Dieu, l'homme ne peut s'assurer la *grâce* et le *salut*, qu'en se donnant *tout entier* à Dieu, qu'en mourant *tout entier* au monde et aux préoccupations terrestres. Une fois qu'elle a compris que c'est par un miracle *divin* qu'elle a été arrachée à sa situation inhumaine, Fleur de Marie est obligée de se transformer en *sainte* pour être digne d'un tel *miracle*. Son amour humain doit faire place à l'amour religieux, son désir de bonheur terrestre aux aspirations à la félicité éternelle, la satisfaction profane à la sainte espérance, la communion avec les hommes à la communion avec Dieu. Dieu doit la prendre tout entière. Elle nous révèle elle-même la raison qui empêche Dieu de le faire. Elle ne s'est pas encore *donnée entièrement* à lui, son cœur est encore épris de choses terrestres. Mais c'est là le dernier sursaut de son naturel. Elle se donne toute à Dieu en mourant au monde et en entrant au couvent (2). »

Rodolphe aboutit ainsi, par sa méthode d'éducation, à faire d'une pécheresse innocente, qui se réjouit de la vie une pénitente, qui ne trouve d'autre voie de salut, que de se retrancher du monde.

Ceci constitue du reste chez lui un véritable système de rédemption. C'est ainsi qu'il dresse le Chourineur comme un chien et fait de celui, qui était naguère un brutal boucher, un serviteur obéissant et craintif, souple comme un caniche devant son maître (3).

Vis-à-vis du Maître d'école, homme d'une force herculéenne, devenu un criminel, il use d'un moyen de redressement plus radical, il le rend aveugle et lui tient dans le cachot, où il l'a fait enfermer, de longs discours pour l'amener à la contrition (4).

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 346-354, *Fleur de Marie*.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 352-353.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 341-343.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 354⁶-358⁸.

Cette méthode de redressement, qui ajoute à la peine infligée par la justice le tourment moral (1), est appliquée à son tour par le Maître d'école; après avoir aveuglé la Chouette, pour l'avoir trahi, il lui tient de longs discours, pour lui dépeindre la vie qui l'attend désormais dans les ténèbres (2).

Cette méthode qui unissant en elle le châtimement corporel au procédé chrétien d'amendement par le remords et le repentir, est plus inhumaine que la méthode ordinaire de châtimement des coupables, trouve son application parfaite dans la manière dont la métisse Cecily est punie. Elle est enfermée dans une prison

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 355, 356, 357. « Ce qui déplaît à Rodolphe dans la répression profane, c'est le passage rapide du tribunal à l'échafaud. Il veut, au contraire, que la vengeance de la société frappant le criminel s'accompagne de la pénitence et des remords du criminel; il veut allier le châtimement corporel au châtimement moral, la torture physique à la torture immatérielle du repentir. Il faut que le châtimement profane soit en même temps un moyen chrétien et moral d'éducation... Séparer l'homme du monde extérieur, le confiner dans son for intérieur abstrait, l'aveugler pour l'amender, c'est là une conséquence nécessaire de la doctrine chrétienne d'après laquelle le bien réside dans la réalisation parfaite de cette séparation, dans cette réduction absolue de l'homme à son moi spirituel. Si Rodolphe ne va pas, à l'exemple de ce qui se faisait à Byzance et dans l'empire franc, jusqu'à enfermer le maître d'école dans un couvent réel, il l'enferme du moins dans un couvent idéal, dans le couvent d'une nuit impénétrable, que ne vient jamais interrompre la lumière du monde extérieur, dans le couvent de la conscience inactive et du sentiment des fautes commises et qui n'est peuplé que de réminiscences fantomatiques... Il (Rodolphe) veut lui apprendre à prier. Ce brigand à la force herculéenne il veut le transformer en un moine, qui n'aura d'autre occupation que la prière. Combien plus humaine est, par comparaison avec cette cruauté chrétienne, la théorie ordinaire des peines, qui se contente de faire décapiter l'homme quelle veut anéantir! Il va de soi enfin que la législation vulgaire, s'est montrée, chaque fois qu'elle s'est sérieusement proposée d'amender les criminels, incomparablement plus intelligente et plus humaine que notre Haroun-al-Raschid allemand... De même que Rodolphe tue la personnalité de Fleur-de-Marie, en la livrant au prêtre et au remords, de même qu'il tue celle du Chourineur en lui enlevant toute personnalité humaine en le ravalant au rang de bouledogue, il tue la personnalité du Maître d'école en lui crevant les yeux pour qu'il apprenne à prier. »

(2) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 361-362. « Le Maître d'école décrit exactement l'état où est plongé l'homme isolé du monde extérieur. L'homme pour qui le monde sensible se transforme en une pure idée, voit les idées se transformer par contre pour lui en êtres sensibles. Les hallucinations de son cerveau prennent des formes matérielles. Il se crée dans son esprit un monde de fantômes saisissables, palpables; c'est là le mystère de toutes les pieuses visions et aussi la forme générale de la folie. Le Maître d'école, qui répète les phrases de Rodolphe sur la puissance du repentir et de l'expiation unis à de cruelles tortures, le fait dans un état de semi-folie et confirme, par là, les rapports étroits qui existent entre la conscience chrétienne du péché et la folie. De même lorsqu'il affirme que le remords et l'expiation transforment la vie, en une longue nuit remplie d'hallucinations, il expose le mystère de la Critique critique et du procédé chrétien d'amendement, qui consiste précisément à faire de l'homme un fantôme et à transporter sa vie en une vie de rêve. »

cellulaire qui, par l'isolement absolu qu'elle impose au condamné, voue celui-ci à la folie (1).

A cette méthode de châtiments qui traduit toute l'inhumanité de la société bourgeoise (2), Marx oppose une méthode plus humaine, selon laquelle le coupable édicterait lui-même la peine qu'il mérite. Cette méthode, déjà préconisée par Hegel (3), ne peut se réaliser que dans une société socialiste, dans laquelle le coupable verrait dans les autres hommes, non des êtres chargés de le punir, mais au contraire des êtres prêts à l'aider à se relever (4).

L'activité sociale de Rodolphe se manifeste également par des projets de réformes : éducation des enfants pauvres par l'Etat, organisation du travail.

Reprenant l'argumentation qu'il avait fait valoir contre Ruge, Marx montre que l'éducation des enfants pauvres par l'Etat équivaldrait en pratique à la suppression du prolétariat et par là-même à l'abolition de la société bourgeoise. Il en est de même de l'organisation du travail qui ne peut être réalisée que par le communisme (5).

Prêchant d'exemple, Rodolphe se fait le promoteur de deux entreprises, une banque des pauvres et une ferme modèle, destinées à atténuer la misère et à réconcilier ainsi les pauvres avec les riches. Le but de la Banque des pauvres est de venir en aide aux chômeurs. Disposant d'un revenu annuel de 12.000 fr., elle accorde aux chômeurs des prêts allant de 20 à 40 francs, remboursables à partir du moment où l'emprunteur retrouve du travail. Marx constate tout d'abord que la modestie de ses revenus ne permet à la Banque de secourir que 400 ouvriers par an, c'est-à-dire le dixième des ouvriers en chômage dans un seul arrondissement de Paris. D'autre part, avec le prêt qui lui est accordé, le chômeur ne dispose que de 27 centimes par jour pour lui et sa famille, c'est-à-dire de la moitié de la somme que l'Etat consacre à l'entretien d'un prisonnier. Enfin, en obligeant l'ouvrier à rem-

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, p. 363¹⁰⁻²⁴, 39-44.

(2) Cf. *ibid.*, p. 365³⁻¹².

(3) Cf. *ibid.*, p. 356³¹⁻⁴¹.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 356⁴²-357¹⁵.

(5) Cf. *ibid.* p. 375. « Enfin l'Etat doit s'occuper de l'immense question de l'organisation du travail. Il doit donner l'exemple salutaire de l'association des capitaux et du travail, d'une association honnête, intelligente, équitable, qui assure le bien-être de l'ouvrier sans porter atteinte à la fortune du riche, qui établisse entre ces deux classes des liens d'affection et de reconnaissance et garantisse ainsi à tout jamais la tranquillité de l'Etat. »

bourser l'argent avancé, l'Etat le condamne à la pire des misères lorsqu'il retrouve du travail (1).

Si la Banque des pauvres se montre avare de ses deniers, la ferme modèle de Bouqueval pêche par contre par excès de générosité, car les ouvriers agricoles y perçoivent un salaire quadruple du salaire normal. En revanche ils doivent accomplir une tâche double de celle du paysan moyen français. Comme celui-ci est excessivement laborieux, les ouvriers agricoles de Bouqueval doivent être de véritables athlètes, pour venir à bout de leur tâche, ce qui explique les énormes plats de viande qui leur sont servis (2).

Loin d'être, comme le pensait Szeliga, une épopée du relèvement de l'humanité, *Les Mystères de Paris* ne sont qu'un fade roman, dont l'objet essentiel est de servir les intérêts de classe de la bourgeoisie en abusant le lecteur à l'aide d'une sentimentalité de bas aloi.

Bien loin de vouloir supprimer effectivement les causes réelles de la misère et du crime en s'attaquant à l'ordre établi, Rodolphe ne pense qu'à renforcer celui-ci ; sous ses airs de justicier et de bienfaiteur de l'humanité, il n'est, en effet, guidé que par un égoïsme de classe, qu'il cache sous de faux dehors de vertu (3). Petit potentat, se complaisant au rôle facile de redresseur de torts et de sauveur providentiel, il est lui-même le prototype de l'égoïste, qui épuise son petit pays comme un vampire et qui ne s'intéresse aux criminels que parce qu'ils lui donnent conscience de l'excellence de sa nature et l'occasion de se distraire (4). Il révèle par tout son comportement et par tous ses actes sa vraie nature, qui est celle de la société qu'il défend. Son système aussi bien de relèvement que de châtement se caractérise en effet par son inhumanité ; il n'arrache Fleur de Marie aux griffes du Chou-rineur, que pour la livrer au prêtre qui la voue à la mort par le repentir et la pénitence et, dans les peines qu'il inflige au Maître d'école et à Cécily, il aggrave le châtement corporel par le tourment moral.

Par ailleurs, dans ses plans de réforme sociale, il ne vise pas à une transformation réelle de la société, car il n'entend nullement porter atteinte à la propriété privée, qu'il considère comme sacrée, et les réformes qu'il propose, n'ont en réalité pour objet

(1) Cf. M.E.G.A. I, t. III, pp. 376^s-378⁷.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 378^s-379²⁹.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 379-387 : Rodolphe : *La révélation du secret de tous les Mystères*.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 381²⁷-384²³.

que de renforcer l'ordre établi, en ralliant à lui ceux qui en sont les victimes.

Portée et publication de « La Sainte Famille »

Après avoir défini dans les *Manuscripts d'Economie politique et de Philosophie* les traits fondamentaux du matérialisme dialectique et historique, Marx précisait dans *La Sainte Famille* les principes du matérialisme historique par l'analyse de questions philosophiques, sociales et politiques.

Dans une nouvelle critique de la philosophie spéculative, qui reprenait, pour l'essentiel, celle qu'il avait faite dans les *Manuscripts d'Economie politique et de Philosophie*, il montrait que cette philosophie avait été poussée à l'extrême par *La Critique critique*, du fait de la séparation radicale, opérée par elle, entre le développement spirituel et le développement historique. De là résultait son incapacité de comprendre la vraie nature des questions qu'elle traitait et de leur donner une juste solution.

Expliquant, à l'encontre de celle-ci la Révolution française par l'effort de libération de la bourgeoisie, qui défendait au nom des principes de liberté, d'égalité et de fraternité, non les intérêts généraux du peuple, mais ses intérêts de classe, il montrait que l'échec de la Terreur et de Napoléon venait de ce que leur politique allait finalement à l'encontre des intérêts de la bourgeoisie et qu'en accédant définitivement au pouvoir par la Révolution de 1830, celle-ci avait créé une forme d'Etat conforme à ses intérêts de classe et se servait maintenant consciemment du pouvoir pour les défendre.

Expliquant, selon les mêmes principes, la formation du matérialisme anglais et français par le développement économique et social de l'Angleterre et de la France, il soulignait que les deux tendances scientifique et sociale de ce matérialisme venaient du développement industriel et de la montée de la bourgeoisie, qui devenait en même temps qu'antiféodaliste et antiabsolutiste, antireligieuse et antimétaphysique, que cette tendance révolutionnaire avait donné naissance à la théorie du droit naturel, dont l'aboutissement logique était le socialisme et que les limites de ce matérialisme tenaient aux limites mêmes de l'idéologie bourgeoise.

Mettant en relief, dans son analyse de la doctrine de Proudhon, le caractère révolutionnaire de sa critique de l'Economie politique, il montrait que son incapacité de pousser à fond cette cri-

tique ainsi que celle du régime capitaliste, venait de ce qu'il ne se proposait pas de détruire entièrement la propriété privée, qu'il justifiait sous la forme de possession, ce qui expliquait son impuissance à donner une solution valable du problème social.

L'étude nouvelle de la question juive lui permettait de montrer par une analyse plus approfondie de l'Etat politique et de la société bourgeoise en même temps que le caractère de classe de l'Etat bourgeois, le vice profond de l'émancipation politique, qui, loin d'abolir la déshumanisation provoquée par le régime capitaliste, la renforce.

Enfin, l'analyse des *Mystères de Paris*, l'amenait à souligner, en même temps que l'inanité des conceptions sociales de *La Critique critique*, celle des réformes proposées par Sue.

Les vues nouvelles auxquelles Engels et Marx accédaient dans *La Sainte Famille* et qui donnaient une assise plus solide à leur conception du matérialisme historique, montrent l'importance de cette œuvre dans le développement de leur pensée et l'on comprend que plus tard, alors qu'ils avaient complètement élaboré leur doctrine, ils aient pu encore parler de *La Sainte Famille* comme d'une œuvre, dont ils n'avaient pas à rougir (1).

La Sainte Famille fut rapidement rédigée. Fin novembre 1844, le livre était achevé. Son titre primitif, *Critique de la Critique critique* fut transformé, sur le conseil de l'éditeur Löwenthal, en sous-titre et remplacé par le titre plus frappant de *La Sainte Famille*, appellation sous laquelle Marx et Engels désignaient B. Bauer et ses amis qui, après avoir divinisé la Conscience universelle, s'étaient eux-mêmes sanctifiés en tant qu'incarnation de cette conscience et transformés ainsi en une Sainte Famille (2).

Marx voulait tout d'abord faire paraître le livre chez Froebel (3). Mais d'une part le Comptoir littéraire de celui-ci connais-

(1) Cf. M.E.G.A. III, t. II, p. 383. Lettre de Marx à Engels, Hanovre, 24 avril 1867 : « J'ai été agréablement surpris de voir que nous n'avons pas à rougir de cette œuvre (*La Sainte Famille* A.C.), bien que le culte qui y est rendu à Feuerbach fasse maintenant un effet très drôle. »

Leuine disait de *La Sainte Famille* qu'elle marquait chez Marx le passage de l'hégélianisme au socialisme.

(2) Cf. Lettre de Löwenthal à K. Marx, Francfort-sur-le-Main, 27 décembre 1844 (anciennes archives du parti socialdémocrate allemand actuellement à Amsterdam) : « Je vous prie de me permettre de donner à votre livre le titre plus court et plus frappant de *La Sainte Famille* ou *Critique de la Critique critique* contre Bruno Bauer et consorts. Il est plus apte à faire sensation et il faut espérer que le contenu souvent très humoristique du livre le justifiera. »

(3) Cf. Fritz BRÜGEL : *Histoire de l'édition de La Sainte Famille. Der Kampf (Le combat)*, Revue mensuelle socialdémocrate, Vienne, octobre 1928, t. XXI, pp. 506-510.

sait alors des difficultés financières, du fait des entraves apportées par les Etats allemands à la diffusion de ses livres en Allemagne ; d'autre part, Ruge, en tant que commanditaire, avait formellement interdit à Fröbel d'éditer tout livre de Marx (1). Après l'échec de ce projet, Marx s'adressa à Börnstein, directeur du *Vorwärts*, pour publier ce livre chez l'éditeur du journal (2). Cette tentative ayant également échoué, Marx écrivit au Dr Löwenthal, co-directeur avec J. Rütten de la « Maison d'éditions littéraires » de Francfort-sur-le-Main, qui accepta de publier le livre, qui parut fin février 1845.

Après l'avoir reçu, Engels exprimait dans une lettre à Marx sa crainte des ennuis que le titre du livre pouvait lui valoir de la part de sa famille, qui était très pieuse (3) ; il lui disait, quelques jours plus tard, toute la joie qu'il avait eue en lisant le livre, mais exprimait en même temps que son étonnement au sujet de l'ampleur prise par le livre, quelques réserves au sujet de son caractère trop abstrait, qui le rendait peu accessible à la moyenne des lecteurs (4).

(1) Cf. A. RUGE. *Correspondance*, o. c., p. 379. Lettre de Ruge à Froebel, Paris, novembre 1844 : « Tant que je serai intéressé au Comptoir littéraire, vous ne devrez pas éditer de livre de Marx... Cf. *ibid.*, p. 380. Lettre de Ruge à Froebel, Paris, 6 décembre 1844 : « Marx est toujours possédé par une haine quelconque ; tant que je lui trotterai en tête, il ne pourra pas écrire sans m'insulter... Il me prendrait au demeurant pour un sot s'il pouvait faire paraître un livre chez nous, sans que je le sache et contre mon gré et il préférerait se tuer, plutôt que de demander mon consentement. Je ne vous défends pas de faire usage de votre droit contre moi, mais dans ce cas, vous aurez à choisir entre lui et moi, entre son amitié et la mienne. »

(2) Cf. F. BRÜGEL. o. c., p. 508. Lettre de Marx à M. H. BÖRNSTEIN : « Monsieur. Vous m'obligeriez beaucoup en me faisant savoir avant mardi, si Frank veut ou non se charger d'éditer la brochure contre Bauer. Je ne suis pas particulièrement intéressé à sa décision, car il m'est très facile d'avoir un éditeur à l'étranger. Il me serait toutefois très agréable de voir imprimer cette brochure où tout dépend souvent d'un mot, sous mes yeux et de pouvoir la corriger moi-même. Dr Marx. »

P.S. Comme la brochure qui est dirigée contre Bruno Bauer ne contient dans l'ensemble que peu de choses susceptibles d'être censurées, je ne crois pas que sa diffusion en Allemagne puisse se heurter à beaucoup de difficultés. »

(3) M.E.G.A. III, *Correspondance de Marx-Engels*, t. I, p. 16. Lettre de Engels à Marx, 7 mars 1845.

(4) Cf. *ibid.*, p. 19. Lettre de Engels à Marx, 17 mars 1845 : « *La Critique critique*... est un fameux livre. Ta critique de la question juive, du matérialisme et des mystères est superbe et fera beaucoup d'effet. Je trouve cependant le livre trop gros. Le mépris souverain que nous manifestons à l'égard de la « *Gazette générale littéraire* » contraste trop avec le nombre considérable de pages, que nous consacrons à sa critique. De plus, ce que nous disons de la spéculation et de l'être abstrait est peu accessible au grand public et peu susceptible de l'intéresser. Ces réserves faites, le livre est magnifiquement écrit et l'on se tord de rire. Les Bauer ne

Les craintes de Engels étaient partagées par l'éditeur qui, tout en appréciant beaucoup la savoureuse ironie du livre, se demandait s'il trouverait beaucoup de lecteurs à cause de son caractère un peu particulier (1).

De fait *La Sainte Famille* n'eut qu'un succès restreint en partie parce que le sujet traité était trop spécial pour pouvoir intéresser le grand public et aussi parce que la grande variété des sujets traités cachait l'unité profonde du livre et nuisait à sa compréhension.

Une critique élogieuse en parut dans la revue *Le vapeur de Westphalie* (2); elle fut jugée médiocre et confuse par Marx et Engels (3). D'autre part l'ancien rédacteur de la *Gazette générale de Leipzig*, G. Julius en publia un compte rendu, dans lequel il rejetait, en tant que libéral, à la fois les thèses anarchisantes de B. Bauer et les thèses communistes de Marx et Engels (4).

La publication de *La Sainte Famille* donna à Ruge l'occasion de se répandre à nouveau en insultes contre Marx. Il trouvait bien quelques bons passages dans le livre, mais il en condamnait la tendance et voyait surtout en lui l'expression de la haine vulgaire et basse de Marx et de Engels à l'égard d'anciens amis (5).

pourront rien répondre. Dans son compte rendu pour la revue de Püttmann, Bürgers pourra indiquer pourquoi je n'ai pu écrire que peu de choses, à cause de mon court séjour à Paris et ne traiter que des questions qui ne nécessitaient pas une profonde analyse.»

(1) Cf. Lettre de Löwenthal à Marx, Francfort-sur-le-Rhin, 15 janvier 1845 (anciennes archives du parti social démocrate allemand, maintenant à Amsterdam) : « Il ne faut pas nous dissimuler que votre livre ne paraîtra pas suffisamment original au grand public et ne sera pas très attrayant pour lui, du fait qu'il se rattache trop étroitement à la « *Gazette générale littéraire* » et y fait constamment allusion... » Cf. F. BRÜGEL, o.c., p. 509. Lettre de Löwenthal, au Dr H. Ebner (correspondant de la « *Gazette générale d'Augsbourg* »), 24 février 1845 : « Je vous envoie le livre de Engels et de Marx contre B. Bauer, qui vient de sortir des presses... Il critique de manière sarcastique la tendance philosophique et sociale des Bauer. Engels et Marx constituent une fraction du communisme et font partie ainsi des ultras. Leur campagne contre la phraséologie prétentieuse des Bauer porte à celle-ci des coups tels qu'elle ne s'en relèvera pas. Le livre fera de toute façon du bruit. Vous m'obligeriez beaucoup en en faisant un rendu un peu détaillé dans la « *Gazette générale*. »

(2) Cf. *Das westphälische Dampfboot*, 1845, pp. 206-215, *La Sainte Famille ou Critique de la Critique critique contre Bauer et consorts*, par F. ENGELS et K. MARX.

(3) Cf. M.E.G.A. I, t. V, p. 541.

(4) Cf. *Wigand's Vierteljahresschrift* (Revue trimestrielle de Wigand), Leipzig, 1845, t. II, pp. 326-333. *La lutte entre l'église humaine visible et l'église humaine invisible ou critique de la critique de la Critique critique* par G. JULIUS.

(5) Cf. A. RUGE. Lettre de Ruge à Prutz, 6 mai 1845 (Institut international d'histoire sociale, Amsterdam) : « Le livre contre les Bauer contient quelques bons passages... Ce qui frappe surtout, c'est l'extrême mé-

Il opposait à *La Sainte Famille* le livre de Stirner *L'unique et sa propriété*, dont il faisait un éloge enthousiaste, à cause de son apologie de l'individualisme (1).

Bruno Bauer ne fit qu'une faible réponse dans laquelle il se contentait de dire que Marx et Engels ne l'avaient pas compris (2).

Expulsion de Karl Marx

Peu après la rédaction de *La Sainte Famille* le séjour de Marx à Paris prit fin par son expulsion. Le motif de celle-ci fut sa participation au *Vorwärts* qui, accentuant de plus en plus, sous la direction de Bernays, sa tendance radicale, attaquait le libéralisme à cause de sa politique de Juste-Milieu, la Critique critique à cause de sa neutralité politique (3) et s'orientait nettement vers un humanisme communiste (4).

Cette tendance, qui s'était manifestée depuis juillet 1844 (5) provoqua la suppression du journal et l'expulsion de ses rédac-

tionnés des auteurs contre leurs anciens amis. Engels qui adorait les Bauer à Berlin, adore maintenant leurs pires ennemis et utilise tout ce qu'il a appris d'eux. Ces deux cliques sont aussi vulgaires et mauvaises l'une que l'autre.»

(1) Cf. RUGE. *Correspondance*, o. c., t. I, p. 395. Lettre de Ruge à Floischer, 27 mai 1845. Cf. *ibid.*, pp. 389-390. Lettre de Ruge à Nauwerk, Paris, 21 décembre 1844 : « Le livre de Stirner ne pourra avoir que d'heureux effets, bien qu'il renferme bien des choses très contestables... Il faudrait soutenir et répandre ce livre. C'est une libération de la plus stupide de toutes les stupidités, du dogmatisme social des artisans, de ce nouveau christianisme prêché par les simples d'esprit, qui nous ferait vivre comme du vil bétail... L'homme qui a conscience de sa valeur et qui l'affirme, l'égoïste qui se refuse à n'être qu'un numéro et à se laisser tondre ramène un peu d'énergie et de poésie dans la misère de notre époque. S'il n'y a que des misérables, la misère ne pourra être abolie.»

(2) Cf. *Wigand's Vierteljahresschrift* (Revue trimestrielle de Wigand), Leipzig, 1845, t. III, pp. 138 et s. Bruno BAUER, *Caractéristique de Ludwig Feuerbach*. Marx répondit à cet article dans le *Gesellschaftsspiegel* (*Miroir de la société*), Elberfeld, janvier 1846. Cf. M.E.G.A. I, t. V, pp. 541-544.

(3) Cf. *Vorwärts*, n° 55, 10 juin 1844. *La sottise des libéraux*; n° 66, 17 août 1844, *Les perspectives pour l'Allemagne*; n° 76, 21 septembre 1844, *Critique de Bruno Bauer*.

(4) Cf. *Vorwärts*, 4 décembre 1844. « Le but de ce mouvement littéraire est l'établissement d'une société libre et égalitaire, dans laquelle l'aliénation de l'homme dans la religion, dans l'Etat et dans la société bourgeoise sera abolie et fera place, à une organisation sociale, dirigée par des hommes ayant pleinement conscience de leur qualité d'homme... Notre journal a pour objet, d'une part, la critique de tout ce qui va à l'encontre de la vérité et de la liberté, d'autre part, la préparation d'un avenir, où l'homme réalisera son être. Cela justifie le ton, radical qu'il a pris et en particulier l'apreté de ses attaques contre le libéralisme, qui devient de plus en plus pauvre de pensée et d'action.»

(5) Cf. *Vorwärts*, 24 juillet 1844. *Le mouvement ouvrier en Bohême*; *ibid.*, 31 juillet 1844; *Le paupérisme en Prusse*; *ibid.*, 3 août 1844, *Le*

teurs et collaborateurs. Le gouvernement prussien qui, dès février 1844, avait demandé leur expulsion, prit prétexte d'un article de Bernays au sujet de l'attentat du bourgmestre Tschesch contre Frédéric Guillaume IV, où il invitait le roi à donner satisfaction aux justes revendications du peuple (1) pour inviter le gouvernement français à poursuivre Bernays en justice et à supprimer le *Vorwärts*.

Guizot hésitant à prendre des mesures aussi radicales, par crainte de la presse d'opposition, se contenta de faire poursuivre Bernays comme rédacteur responsable, pour ne pas avoir versé la caution exigée pour le journal. Bernays fut condamné le 13 décembre 1844 à deux mois de prison et à 300 francs d'amende (2). Les rédacteurs du *Vorwärts* ne se laissèrent pas intimider et décidèrent de transformer le journal en une revue mensuelle pour laquelle aucune caution n'était exigée (3). Sur la demande plus pressante de l'ambassadeur prussien, Guizot se décida à prendre des mesures énergiques. Le 25 janvier 1845 le ministre de l'Intérieur, Duchâtel ordonnait l'expulsion des rédacteurs ou collaborateurs du *Vorwärts*: H. Heine, Börnstein, Bernays, Marx, Bakounine, Bürgers et Ruge, qui furent invités à quitter immédiatement le territoire français (4).

Cette mesure souleva une tempête de protestation dans la presse d'opposition, qui reprocha au gouvernement de s'abaisser à servir d'instrument de répression au gouvernement prussien et d'expulser des hommes, dont le seul crime était d'aimer et de défendre la France (5).

mouvement ouvrier à Dresde; ibid., 21 août 1844, Le mouvement ouvrier en Allemagne; ibid., 24 août 1844, L'usure dans le Palatinat; ibid., 31 août 1844, Les réunions socialistes à Bielefeld; ibid., 30 octobre 1844, Les ouvriers allemands; ibid., 30 octobre 1844, Esclaves noirs et esclaves blancs; ibid., 30 octobre 1844, L'argent.

(1) Cf. *Vorwärts*, n° 62, 3 août 1843 (BERNAYS), *Attentat contre le roi de Prusse*. Cf. également *Vorwärts*, n° 66, 17 août 1844. M.E.G.A. I, pp. 24-27, K. MARX, *Commentaire des nouveaux exercices de style de Frédéric Guillaume IV*.

(2) Cf. H. BÖRNSTEIN, *soixante-quinze ans dans l'ancien et dans le nouveau monde*, Leipzig, 1881, p. 352.

(3) Cf. *ibid.*, p. 352.

(4) Cf. H. BÖRNSTEIN, o. c. p. 353. Cf. *Archives secrètes d'Etat*, Ministère de l'Intérieur, R. 77, Lit. D, n° 10, p. 81. Actes concernant les associations révolutionnaires parmi les artisans, Paris, 1^{er} février 1845. « Les communistes Marx, A. Weil (qui n'a au fond aucune conviction et qui écrit pour toute personne qui le paie), Herwegh, Bernays (actuellement en prison), H. Börnstein (qui n'a pas de conviction et qui n'est qu'un exploitant littéraire) et d'autres s'efforcent d'obtenir du gouvernement, qu'il ne les expulse pas de Paris. »

(5) Cf. BÖRNSTEIN, o. c., p. 353. Cf. *La Réforme*, 14 février 1845. « Mais ce n'était pas assez de mettre les lois de septembre au service de la

Cette protestation eut du moins pour effet de limiter l'application du décret d'expulsion. H. Heine ne fut pas inquiété, à cause de sa renommée mondiale. Ruge qui s'était secrètement réjoui de la suppression du *Vorwärts* (1) fut avisé par Marx, qui, contrairement à lui, ne se laissait pas guider par de basses considérations personnelles dans son attitude politique, de son expulsion (2); après avoir eu, dans une lettre à sa mère, la bassesse d'approuver cette mesure, dont il espérait qu'elle ne le frapperait pas (3), il réussit, en se prévalant de sa qualité de sujet saxon, à obtenir l'autorisation de rester momentanément à Paris. Börnstein ne fut pas expulsé en échange de sa promesse de ne plus faire paraître le *Vorwärts* (4). Bernays, qui envoya de la prison Sainte-Pélagie, où il purgeait sa peine, une lettre à tous les journaux démocratiques put également rester à Paris (5).

Ne furent finalement expulsés que Marx, Bakounine, Bürgers

censure de Berlin; après avoir tué les écrits, on a voulu frapper les hommes et en ce moment le gouvernement français ne rougit pas de se faire l'instrument des terreurs et des rancunes du gouvernement prussien. Des hommes distingués par l'élévation de leur talent, recommandés par l'amour qu'ils portent aux idées françaises, par leur sympathie pour nous, viennent de recevoir l'ordre de quitter cette France, que leur crime est d'avoir aimée et défendue... Cf. également *La Réforme*, 31 janvier et 4 février 1845; *Fraternité*, mars 1845; *Le Courrier français*, 30 janvier et 11 février 1845. *La Nation*, *La Gazette de France*, *Le Siècle*, 17 février 1845.

(1) A. Ruge, *Correspondance*, o. c. t. I, p. 379. Lettre de Ruge à Froebel, Paris, novembre 1844.

(2) A. M. le Docteur Arnold Ruge, Paris, rue Notre-Dame-des-Lorettes, 30 bis : Monsieur le Docteur Ruge. J'ai appris de source sûre qu'il y a à la Préfecture de police des ordonnances prises contre vous, moi et quelques autres, et qui les invitent à quitter la France dans le plus court délai. J'ai cru bon, pour le cas où cette nouvelle ne vous serait pas encore parvenue, de vous en aviser. K. Marx.

Je remercie la Bibliotheca Feltrinelli de Milan, qui a bien voulu me communiquer cette lettre et m'autoriser de la publier.

(3) Cf. A. RUGE, *Correspondance*, o. c., t. I, p. 391. Lettre de Ruge à sa mère, 26 janvier 1845: « Figure-toi que la Prusse a réussi à faire expulser par Guizot 12 Allemands, désignés d'après une liste transmise par l'ambassade, Je me suis naturellement adressé à mon ambassade et il semble que cela doive s'arranger. Tous les gens du *Vorwärts*: Heine, Marx, etc. sont naturellement sur la liste... Il est par là-même mis fin à leur écriture. Si M. von Arnim, l'ambassadeur prussien m'avait consulté, je lui aurais conseillé cette démarche dans l'intérêt de la liberté. En se rendant ridicule, l'opposition va à sa dé faite et le *Vorwärts* la ridiculisait. » RUGE, *Œuvres complètes*, t. V, pp. 400-401. Cf. Lettre de Ruge à Hess, Paris, janvier 1845: « On ne pouvait pas plus salir et discréditer la liberté de presse, l'opposition et le noble mot d'ordre d'humanité que ne l'a fait le *Vorwärts*. »

(4) Cf. H. BÖRNSTEIN, o. c., p. 354.

(5) Cf. *La Réforme*, 14 février 1845.

et aussi, par suite d'un malentendu et malgré les protestations de l'ambassadeur prussien, Adalbert von Bornstedt, agent secret de la Prusse et de l'Autriche, ancien rédacteur en Chef du *Vorwärts*, qui se réfugia en Belgique (1).

Le 14 avril 1844 le gouvernement prussien avait donné l'ordre d'arrêter Marx, Ruge et Heine comme rédacteurs et collaborateurs des *Annales Franco-Allemandes*, s'ils se présentaient à la frontière ; il renouvelait le 13 février 1845 cet ordre en y comprenant cette fois Börnstein et Bernays (2). Comme ni Bakounine ni Bürgers n'étaient visés par cet ordre, le premier put se rendre à Dresde et l'autre à Cologne. Marx quitta Paris le 1^{er} février 1845 ; après un court séjour à Liège, il arriva le 9 février à Bruxelles, où il devait rester jusqu'à la révolution de 1848 (3).

Par l'interdiction du *Vorwärts*, le gouvernement prussien avait atteint son but et réduit, au moins pour un temps, le radicalisme allemand au silence. Celui-ci devait cependant bientôt faire entendre de nouveau sa voix et de manière plus redoutable, avec Marx et Engels, devenus les porte-parole du prolétariat international.

(1) Cf. Luc Sommerhausen, *L'humanisme naissant de Karl Marx*, Paris, 1946, p. 74, note 3. Archives de la sûreté publique belge, dossier Bornstedt, pièce 8.

(2) Cf. *Actes de la Préfecture de police de Berlin concernant Henri Börnstein, Karl Marx, H. Heine, L. Bernays*. Prov. Br. R. 30, Polizei Präsi., Tit. 94, Lit. B. n° 426. Dans ces actes se trouve le signalement suivant de Marx (p. 79). Né à Trèves. Agé de 22 ans. 5 pieds 2 pouces de haut. Cheveux et sourcils noirs. Front droit. Yeux bruns. Visage oval. Teint clair. Nez camus. Bouche moyenne. Menton rond.

Il s'y trouve également le signalement suivant de Heine: Ecrivain. Agé de 50 ans. Taille moyenne. Nez pointu. Menton pointu. Type juif accusé. C'est un noceur, dont l'affaissement du corps atteste l'épuisement. Cf. *ibid.*, « D'après une nouvelle de Paris du 25 janvier, publiée le 31 janvier dans le n° 31 de la *Gazette générale* prussienne, ces écrivains A. Ruge, Marx, Börnstein et Bernays ont été expulsés de Paris et conduits sous l'escorte d'un commissaire de police à Calais. » Berlin, le 31 janvier 1845. Le Ministre de l'Intérieur. Comte d'Arnim.

(3) Lettre de Jenny Marx à Karl Marx, Paris, 9 et 10 février 1845. Original : Institut pour le Marxisme-Léninisme, Moscou. « Heine était au Ministère de l'Intérieur, où on lui a dit qu'on ne savait rien du tout. Ledru-Rollin va en parler à la Chambre, dès que tous seraient échappés. As-tu lu la *Réforme* ? Comme elle est sotte et misérable. Tout ce qu'elle dit est plus offensant que les plus fortes attaques des autres. Voilà l'œuvre de ce grand homme, tel qu'il doit être, M^r Bakounin, qui cependant est venu me tenir un cours de rhétorique pour m'épancher le fonds de son âme. Herwegh joue avec l'enfant. Ewerbeck ne cesse pas de parler des distractions continues de M. Bürgers et l'enfant du peuple, M. Weil, mon protecteur spécial est venu me prêter secours. »

Conclusion

Le séjour de Marx à Paris, de fin 1843 au début de 1845, constitue un tournant décisif dans le développement de sa pensée et de son action. La transformation profonde de sa conception générale du monde, qui s'opère alors chez lui, avait été préparée par sa critique de la « Philosophie du Droit de Hegel » (1843) qui lui avait montré, que la solution, aussi bien théorique que pratique, de la question sociale, qui lui apparaissait maintenant comme la question fondamentale, ne pouvait résulter que de l'abolition de la société et de l'Etat bourgeois, dont le fondement commun était le régime de la propriété privée.

Amené, par sa conversion au communisme, à prendre la défense des intérêts du prolétariat, il exposait dans ses articles des *Annales franco-allemandes* : « La question juive » et « Introduction à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel », que l'émancipation humaine nécessitait la suppression radicale du régime de la propriété privée et que cette suppression ne pourrait être que l'œuvre du prolétariat révolutionnaire.

Comme il ne se rendait pas encore compte que la révolution prolétarienne ne pouvait résulter que de l'aggravation de la lutte de classes entre la bourgeoisie et le prolétariat, provoquée par le développement même du système capitaliste, il concevait cette lutte de manière encore un peu schématique et voyait dans le prolétariat l'incarnation de l'humanité, tombée au dernier degré de sa déshumanisation, et appelé, par là-même, à devenir l'instrument de sa réhumanisation.

L'article de Engels « Essai d'une Critique de l'économie politique », qui lui montrait comment la révolution communiste résultait nécessairement du développement du système capitaliste, qui engendre, avec le prolétariat, sa propre négation, l'amène à rechercher, dans la société bourgeoise les raisons de son abolition.

C'est à cette tâche qu'il se consacre pendant son séjour à Paris, qui devait être, pour lui, aussi fécond que l'avait été pour Engels, son séjour en Angleterre.

Trouvant à Paris, capitale d'un pays économiquement et socialement beaucoup plus développé que l'Allemagne, une longue tradition révolutionnaire, il s'attache tout d'abord à l'étude de la Révolution française, en particulier de sa période cruciale, la Convention, dont il dégage des enseignements utiles à la lutte du prolétariat. Cette étude, qui lui permet de comprendre le caractère et les limites d'une révolution bourgeoise, contribue, en effet, grandement à préciser ses vues sur la formation des classes

et sur le rôle des luttes de classes dans le développement de la société et le déroulement de l'histoire. Elle lui montre également qu'une classe dirigeante ne renonce jamais, de son plein gré, au pouvoir et à ses privilèges et qu'une révolution sociale exige les plus durs combats.

Il élargit cette conception du développement historique, fondée sur la notion du rôle déterminant des luttes de classes, par l'étude des grands historiens français, qui avaient souligné ce rôle dans leur analyse de la formation et du développement de la bourgeoisie.

Considérant le communisme comme l'aboutissement nécessaire du développement dialectique du régime capitaliste, Marx est amené, en même temps, à étudier le fondement de ce régime, l'économie capitaliste, ce qui lui permet de se rendre compte des raisons et du mécanisme du procès de déshumanisation, qu'il engendre, et aussi des causes de son abolition nécessaire et de son remplacement par un régime communiste.

L'étude de la Révolution française, jointe à celle de l'Economie politique, lui procure les éléments de l'élaboration d'une conception nouvelle matérialiste et dialectique du monde, apte à servir de fondement à l'action révolutionnaire du prolétariat.

Dépassant le matérialisme du XVIII^e siècle, dont il voit à la fois la grandeur et les limites en tant qu'idéologie de la bourgeoisie montante, il élabore sa conception matérialiste, dialectique et historique du monde par une analyse critique de l'Economie politique bourgeoise et du système capitaliste, d'où il dégage la notion de « praxis » et par une critique de la philosophie et de la dialectique idéalistes de Hegel, qu'il fait en s'appuyant sur cette notion.

Il part dans son analyse de l'Economie politique et du système capitaliste des principes fondamentaux de Hegel et de Feuerbach.

Il retient de Hegel la conception du développement dialectique de l'histoire déterminé par des lois objectives et la notion que son contenu essentiel est constitué par le procès d'autocréation de l'homme considéré dans ses rapports avec la nature. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel avait montré que l'homme se crée lui-même par un dépassement constant de son être, en pénétrant l'essence de la nature, en se rendant compte de sa rationalité, ce qui lui permet de s'égaliser au monde. Cette auto-créeation de l'homme par son activité ne peut se réaliser que si l'homme ne se trouve pas aliéné dans celle-ci.

Contrairement à Hegel, qui supprimait toute aliénation par

la spiritualisation de l'homme et de la nature, Marx pense, avec Feuerbach, que l'aliénation constitue le trait caractéristique de la situation de l'homme dans la société bourgeoise et que son abolition est la condition nécessaire de l'émancipation humaine, mais, à la différence de Feuerbach, il considère l'aliénation, non sous sa forme religieuse, mais sous sa forme économique-sociale de travail aliéné, engendré par le régime de la propriété privée, qui est la forme fondamentale d'aliénation des hommes, en particulier des prolétaires, sur lesquels elle pèse le plus lourdement.

Dans sa critique du système capitaliste, il montre que dans ce système, où le produit du travail aliéné prend la forme de marchandises, il se fait une chosification des rapports sociaux, transformés en échanges de marchandises.

Du fait du travail aliéné, l'ouvrier, séparé et de son travail qui, au lieu d'être l'expression de sa personnalité, en devient la négation et du produit de son travail, qui ne lui appartient pas, s'affaiblit et s'avilit dans la mesure même où il produit. Cette aliénation, qui pèse non seulement sur les travailleurs, mais sur tous les hommes en régime capitaliste, les empêche de se créer de manière humaine, par l'humanisation de la nature. Elle les rend, par là-même, étrangers à leur être, en même temps qu'elle les oppose entre eux par la concurrence, ce qui entraîne la division de la société en deux classes antagonistes : la bourgeoisie et le prolétariat.

Le système capitaliste crée lui-même, par le développement du prolétariat, les conditions de la réhumanisation des hommes par la suppression de toutes les aliénations. Cette réhumanisation, Marx ne la pose pas, comme un postulat moral, mais montre qu'elle est le résultat nécessaire de l'accentuation de la lutte entre la bourgeoisie et le prolétariat, qui mène à la révolution communiste.

Par l'organisation humaine de la production et de la consommation, le communisme abolira toutes les aliénations économiques sociales et idéologiques engendrées par le régime de la propriété privée et favorisera l'épanouissement de l'universelle nature de l'homme.

L'analyse du travail aliéné, qui montre à Marx le rôle essentiel du travail, de l'activité concrète, pratique de l'homme, de la « praxis » dans le développement de la société humaine et de l'histoire, l'amène à substituer progressivement, comme concept central, à la notion de l'aliénation, qui lui avait permis de faire une critique approfondie de l'économe capitaliste, le concept de « praxis » qui se prêtait mieux que cette notion, à l'élaboration

du matérialisme dialectique et historique comme idéologie du prolétariat révolutionnaire.

Il part dans cette élaboration d'une critique de la philosophie et de la dialectique idéalistes de Hegel faite du point de vue de la « praxis ».

Il montre que par la spiritualisation de l'homme, de la nature et de l'activité humaine, Hegel fait de l'autocréation de l'homme, considéré dans ses relations avec la nature, un procès spirituel. La réduction de l'homme à la Conscience de soi, de la nature à l'objet de la Conscience de soi, réduit, en effet, l'histoire au développement de l'Esprit, de l'Idée absolue, dans laquelle se réalise l'identité de la pensée et de l'être et qui devient créatrice du monde.

Pour accéder à la conception véritable de l'homme, de la nature et de leur développement organique, il faut les considérer, dit Marx, dans leur réalité concrète. Le sujet de l'activité humaine n'est plus alors l'abstraction de l'homme, la Conscience de soi, mais la subjectivité des forces concrètes de l'homme, le produit de cette activité n'est plus constitué par des abstractions, par des « Chosétés », mais par la concrétisation, par l'objectivation de ces forces qui permet à l'homme de transformer la nature en la reproduisant de manière humaine.

A la différence de l'animal, qui, ne se distinguant pas de la nature, ne peut agir profondément sur elle, l'homme peut la transformer par son activité libre, consciente et universelle pour l'adapter à ses besoins. De ce fait, ses rapports avec la nature deviennent de plus en plus des relations avec sa propre production, ce qui détermine une union organique de plus en plus étroite avec elle.

Cette autocréation de l'homme par la transformation de la nature n'est possible que parce que l'homme est un être social. L'homme, en effet, ne peut réaliser son être que par les œuvres des autres hommes. Il s'enrichit de leurs œuvres qu'ils ont imprégnées de leur personnalité, de même qu'il les enrichit par les siennes. Les hommes se complètent ainsi réciproquement par leurs œuvres, ce qui fait qu'on ne peut ni séparer l'individu de la société, ni l'opposer à elle. Ce n'est, en effet, que dans la société, que l'homme peut se créer véritablement, car ce n'est que dans elle, que la nature, en s'humanisant, devient le lien entre les hommes et le fondement de leur existence.

L'autocréation de l'homme par l'humanisation de la nature constitue l'essence de l'histoire humaine, dont le développement se confond avec celui de la production, de l'industrie.

Celle-ci s'est développée jusqu'ici dans le cadre de la propriété privée, génératrice de l'aliénation. Cette période de déshumanisation constitue la préhistoire de l'homme, à laquelle succédera la période de sa réhumanisation, qui se fera par l'athéisme et le communisme et qui donnera son vrai sens à l'histoire.

Cette conception matérialiste dialectique et historique du monde donne non seulement l'explication du développement économique, social et idéologique, elle donne également l'explication et la solution des problèmes théoriques : essence et existence, liberté et nécessité, pensée et être, qui ne peuvent être résolus que si on les considère dans leurs relations avec le développement social.

On voit comment Marx dégage de la notion de « praxis », qu'il met de plus en plus au centre de ses conceptions, les principes fondamentaux du matérialisme dialectique et historique, en concevant le procès d'autocréation de l'homme comme le résultat du développement de la production, qui détermine la transformation corrélatrice de l'homme et de la nature.

Les insuffisances des *Manuscrits d'Economie politique et de Philosophie* tiennent à ce qu'ils ne constituent qu'un stade initial de l'élaboration de la pensée fondamentale de Marx, qui ne se dégageait pas encore complètement des idées feuerbachiennes.

Le développement de sa pensée est caractérisé par l'élimination radicale de la conception anthropologique de Feuerbach et par la mise au second plan du concept d'aliénation, qu'il n'utilise plus que pour caractériser certaines formes du système capitaliste.

Ceci montre combien sont peu fondées les tentatives sans cesse répétées des penseurs bourgeois, qui posent comme notion centrale et fondamentale du marxisme, non la notion de « praxis », mais celle d'aliénation, pour rejeter l'élément révolutionnaire de la pensée marxiste et la réduire à une utopie moralisante, à un « humanisme », dont le but serait la réalisation de l'homme « vrai », socialement indifférencié.

Par sa conception matérialiste du monde, dont il faisait le fondement du communisme, Marx se séparait de plus en plus de tous les courants de la pensée bourgeoise et du socialisme utopique.

Il avait déjà rompu avec les « Affranchis » qui, par leur individualisme anarchisant et leurs attaques contre le libéralisme et le communisme, faisaient le jeu de la contre-révolution. Il s'éloignait également des démocrates bourgeois, du genre de Ruge qui,

dès leur premier contact avec le prolétariat révolutionnaire prenaient parti contre lui.

Encore engagé dans l'élaboration de ses nouvelles conceptions, il ne prenait pas encore nettement parti contre l'humanisme de Feuerbach, le communisme anarchisant de Bakounine, le socialisme petit-bourgeois de Proudhon, le « vrai » socialisme de Hess et le communisme utopique de Weitling. Cependant il se creusait progressivement un abîme entre lui et ces différentes doctrines, qu'il devait, dans la mesure même où se précisait sa pensée, soumettre successivement à une sévère critique.

Le premier règlement de compte eut lieu avec Ruge à l'occasion d'un article que celui-ci avait publié au sujet de l'attitude du roi de Prusse vis-à-vis de la révolte des tisserands de Silésie. Minimisant l'importance de cette révolte, Ruge la considérait comme un événement négligeable, de portée locale et déniait, à cette occasion, au prolétariat toute possibilité de réaliser une véritable révolution, du fait de son manque d'esprit politique. A ceci Marx répliquait que la révolte des tisserands, loin de constituer un événement secondaire, était la première grande action révolutionnaire du prolétariat allemand. Il reprochait à Ruge de ne la considérer que du point de vue des intérêts de classe de la bourgeoisie, ce qui l'amenait à refuser au prolétariat le droit de s'émanciper par sa propre action et à confondre l'émancipation politique de portée limitée, puisqu'elle se borne à remplacer la domination d'une classe par celle d'une autre, avec l'émancipation humaine, dont le but est de libérer l'humanité toute entière.

Marx était stimulé dans le développement de sa pensée et de son action révolutionnaires par les liens de profonde amitié qu'il nouait alors avec Fr. Engels. Le fondement de cette amitié était non seulement leur communauté de vues et de buts, mais aussi le fait que leurs qualités se complétaient admirablement.

Esprit plus profond et plus pénétrant que Engels, Marx poussait plus loin l'analyse des concepts fondamentaux, qui servaient de base à leur doctrine, Engels, par contre, en relations plus directes et plus étroites avec la réalité économique, sociale et politique, excellait dans l'application de leurs principes à une analyse des rapports économiques et sociaux.

C'est ainsi, qu'au moment de leur rencontre, il offrait à Marx, par son article sur la situation en Angleterre, le modèle d'une analyse sociale, faite du point de vue du matérialisme historique.

Faisant, en effet, dériver les traits essentiels de la situation économique, sociale et politique de l'Angleterre de la grande

révolution industrielle, qui s'y était produite depuis la fin du XVIII^e siècle, il montrait que le développement accéléré de l'industrie avait bouleversé les rapports sociaux dans ce pays, qu'il avait déterminé la victoire des Whigs, représentants de la bourgeoisie, sur les Tories, défenseurs des intérêts de l'aristocratie foncière et entraîné en même temps la formation d'un prolétariat nombreux et puissant ; il soulignait également que l'aggravation de la lutte entre la bourgeoisie et le prolétariat créait les conditions d'une révolution sociale, qui amènerait l'établissement de la vraie démocratie, c'est-à-dire du socialisme.

S'associant dans leur lutte, Marx et Engels décidèrent de régler tout d'abord leur compte à leurs anciens amis, les « Affranchis » de Berlin, qui dans leur journal, *La Gazette générale littéraire* appliquaient les principes de *La Critique critique*, qui était une caricature de l'idéalisme hégélien, à l'analyse des questions philosophiques, sociales et politiques.

Dans leur polémique contre les « Affranchis » qui fit l'objet de *La Sainte Famille*, Engels et surtout Marx précisaient les principes fondamentaux du matérialisme historique, par une analyse des thèses de *La Critique critique*.

S'appuyant sur la critique qu'il avait faite de l'idéalisme hégélien dans les *Manuscrits d'Economie politique et de Philosophie*, Marx démontait le mécanisme par lequel cet idéalisme aboutissait, par la spiritualisation du monde, à une mythologie de concepts. Il montrait ensuite comment *La Critique critique* avait poussé cette mythologie des concepts à l'extrême, par l'opposition qu'elle établissait entre la conscience et la substance, entre la pensée et l'être, qui restaient intimement liés chez Hegel et comment cet idéalisme absolu, en perdant tout contact avec le réel, transformait l'Histoire en une fantasmagorie.

Les jugements portés par *La Critique critique* sur la Révolution française, le matérialisme, le socialisme, Proudhon, la question juive et les Mystères de Paris donnaient à Marx l'occasion d'analyser ces questions du point de vue du matérialisme historique.

Après s'être rendu compte, par son étude de la Révolution française, du rôle déterminant qu'y avaient joué les luttes de classes, il soulignait maintenant que cette révolution avait été faite au seul bénéfice de la bourgeoisie qui avait fait triompher ses intérêts de classe au nom des principes de liberté, d'égalité et de fraternité, que la bourgeoisie avait renversé les terroristes et Napoléon, pour avoir mené une politique contraire à ses intérêts et qu'en accédant au pouvoir en renversant les Bourbons,

par la Révolution de 1830, elle avait créé une forme d'Etat répondant à ses intérêts de classe. Il montrait également, qu'au moment où elle prenait le pouvoir, s'était ouverte une nouvelle ère révolutionnaire, dont le but était la réalisation de l'égalité, qui répondait aux intérêts de classe du prolétariat.

Analysant ensuite le matérialisme du XVIII^e siècle, Marx exposait que les deux courants de celui-ci, le courant scientifique et le courant social étaient nés du développement du système capitaliste. L'essor de l'industrie avait favorisé celui des sciences, le développement scientifique avait, de son côté renforcé la tendance antimétaphysique, d'où s'était dégagé le sensualisme, qui avait donné naissance à une conception matérialiste du monde. Parallèlement à ce courant scientifique, antimétaphysique et sensualiste s'était développé un courant social né de la tendance antireligieuse, antiféodale et antiabsolutiste de la bourgeoisie. De ce courant fondé sur la notion que l'homme étant formé par son milieu, il faut organiser ce milieu de telle sorte que l'homme y puisse vivre de manière humaine, était née l'idée socialiste, dont l'aboutissement était le communisme.

Critiquant le socialisme réformiste de Proudhon, Marx soulignait, en même temps que son mérite, qui était d'avoir ouvert la voie à une critique radicale de la propriété privée, les limites et les défauts de sa doctrine. Ne voyant pas encore qu'ils tenaient à sa position petite bourgeoise, il les attribuait au fait, que n'ayant pas vu que la propriété privée engendre, sous toutes ses formes l'aliénation de l'homme, c'est-à-dire sa déshumanisation, il avait été amené à préconiser, non l'abolition totale de la propriété privée, mais son égale répartition sous la forme de possession, c'est-à-dire de petite propriété.

Reprenant la question juive, qu'il avait déjà traitée dans son article des *Annales Franco-Allemandes*, Marx montrait que B. Bauer, en tant que bourgeois, ne concevait, comme Ruge, l'émancipation que sous la forme d'émancipation politique, émancipation partielle qui se limite à la libération d'une classe de la servitude politique par la prise du pouvoir. A l'émancipation politique, Marx opposait l'émancipation humaine, émancipation totale, et universelle, qui libérerait les hommes non seulement de la servitude politique, mais aussi et surtout de la servitude sociale et qui ne pourrait se faire que par une révolution prolétarienne.

Revenant enfin sur l'inefficacité du socialisme réformiste, qui restait inopérant, parce qu'il ne s'attaquait pas à la base même de la société bourgeoise, à la propriété privée, Marx mon-

trait toute l'indigence des réformes sociales préconisées par Sue dans les *Mystères de Paris*.

Les progrès idéologiques de Marx dans *La Sainte Famille* se marquent par l'importance beaucoup moins grande qu'y jouent les conceptions feuerbachiennes et par l'élimination à peu près complète de la notion d'aliénation au profit de celle de « praxis », sur laquelle Marx se fonde dans son explication des problèmes sociaux, politiques et idéologiques.

C'est en partant de cette notion qu'il établit les principes généraux du matérialisme dialectique et historique, qui servent de fondement à une conception nouvelle du communisme.

Dépassant l'universalité purement conceptuelle de la pensée bourgeoise, il arrive, en se fondant sur sa conception de l'auto-création de l'homme, à la compréhension de l'universalité du développement organique et historique de l'homme et de la nature.

Recherchant les rapports qui s'établissent au cours de l'histoire entre l'homme, considéré comme être social, et la nature, il pose les premiers fondements du matérialisme dialectique.

Il part, à cet effet, de l'idée feuerbachienne qu'il existe un monde matériel indépendant de l'Esprit, qu'il n'y a pas d'Esprit absolu indépendant de la matière et que l'homme et la nature doivent être considérés dans leur réalité concrète, mais il pense, à la différence de Feuerbach, que les rapports entre l'homme et la nature se posent, non sur le plan de la contemplation, mais sur celui de l'action et que l'homme et la nature, doivent être conçus dans le cadre du développement historique qui détermine aussi bien l'existence que la conscience de l'homme.

Se référant, dans sa conception de l'autocréation de l'homme, à l'idée hégélienne de l'unité du sujet et de l'objet, conçue comme union organique de l'homme et de la nature qui se réalise au cours de l'histoire, Marx considère que le rapport fondamental entre l'homme et la nature est constitué par la reproduction par l'homme de la nature qu'il humanise et qui devient progressivement plus importante que l'action exercée primitivement par la nature sur l'homme.

La transformation de la nature par l'homme qui est la production de sa vie réelle, de sa vie sociale, constitue l'élément primordial de l'existence humaine, le développement de la conscience n'étant que le reflet de la vie sociale.

En même temps qu'il établit ainsi les traits généraux du matérialisme dialectique, Marx pose corrélativement ceux du matérialisme historique; en considérant les rapports entre l'homme et la nature comme des relations sociales, il inclut, de

prime abord, le matérialisme historique dans le matérialisme dialectique.

Il montre, en effet, que dans le procès d'autocréation de l'homme, le développement de la production détermine celui de la société et entraîne, sous le régime de la propriété privée, la division de celle-ci en deux classes antagonistes : la bourgeoisie et le prolétariat. Cette lutte de classes constitue l'élément moteur de l'histoire moderne et son aggravation crée les conditions d'une révolution sociale, qui remplacera le régime capitaliste par un régime communiste.

Le développement de la production détermine en même temps que celui de la société l'idéologie de celle-ci, en sorte que dans une société divisée en classes, l'idéologie a nécessairement un caractère de classe et ne peut être expliquée que par lui.

Par cette conception du matérialisme dialectique et historique, Marx, abolissant la séparation entre la théorie et la pratique, entre la science et l'activité économique et sociale, unissait, dans une même doctrine, l'économie politique, l'histoire et la philosophie.

Faisant ainsi de sa doctrine la science totale du réel, il était amené à rejeter toute vérité absolue, métaphysique et par là-même tout dogmatisme et tout utopisme, qui font procéder le développement historique non de causes immanentes, mais de principes extérieurs aux choses.

Par le matérialisme dialectique et historique Marx accédait à une conception nouvelle du communisme qui répondait à une plus haute prise de conscience de classe du prolétariat et il dépassait, en même temps, toutes les autres doctrines philosophiques et sociales.

Il dépassait tout d'abord les philosophies des deux grands penseurs bourgeois de son temps, celle de Hegel dialecticien spiritualiste et celle de Feuerbach, matérialiste non dialecticien, dont il utilisait les éléments féconds, en leur donnant un sens nouveau.

Soulignant que Hegel mystifiait la réalité en la spiritualisant, il montrait qu'en réduisant l'existence à une existence sublimée sous la forme de concepts et l'activité humaine à la connaissance, il était amené à croire que le réel peut être transformé par la voie spéculative, alors qu'il ne peut l'être que par l'action.

Tout en rejetant la philosophie idéaliste de Hegel, Marx conservait de lui la conception du mouvement dialectique, qui naît des oppositions et des contradictions inhérentes à tout le réel, mais il opposait à la dialectique idéaliste hégélienne, qui rame-

naît le développement du monde à celui des concepts et qui trouvait son fondement dans l'Idée, qui réalise en elle l'union de la pensée et de l'être, une dialectique matérialiste, fondée sur le développement du réel, dont elle traduit le mouvement.

Il remplaçait, par là-même, la libération hégélienne de l'homme par la pensée, par sa libération par l'action, en sorte que chez lui la spéculation se transformait en une science des conditions de cette action.

En même temps que Hegel, Marx dépassait Feuerbach et avec lui les matérialistes du XVIII^e siècle, qui n'avaient pas accédé à la conception de l'autocréation de l'homme par la transformation de la nature.

Tout en reconnaissant à Feuerbach le mérite d'avoir établi les vrais fondements du matérialisme, non seulement en posant le primat de la réalité matérielle, mais aussi en concevant cette réalité sous la forme des rapports de l'homme avec la nature et avec les autres hommes, Marx lui reproche de considérer cette réalité comme un objet de contemplation et non d'action et de laisser ainsi en dehors de ses considérations, le développement économique et social et, par là-même, la dialectique et l'histoire. Concevant la nature en dehors de l'activité humaine et les rapports de l'homme avec la nature et avec les autres hommes comme des rapports naturels et non comme des rapports sociaux, Feuerbach aboutit à une conception anthropologique de l'homme qui confère à celui-ci un caractère indifférencié et abstrait, ce qui l'amène à donner aux problèmes sociaux une solution idéaliste.

Marx dépassait enfin les socialistes et communistes utopistes, en particulier Proudhon, Hess et Weitling.

Proudhon, pensait alors Marx, avait bien un tempérament révolutionnaire, mais comme il voulait généraliser le système de la propriété privée, dont il ne voyait pas qu'elle engendre, sous toutes ses formes, l'aliénation et la déshumanisation de l'homme, il n'avait pas pu aboutir à une théorie vraiment révolutionnaire.

Hess, à la différence de Feuerbach, considérait l'aliénation sur le plan social, mais ne concevant pas le développement social comme un développement historique et dialectique, il était amené à donner, comme Feuerbach, une solution idéaliste au problème social.

Il en était de même de Weitling, qui faute de voir que le communisme était le produit nécessaire du développement dialectique de la société capitaliste, aboutissait, comme Hess, à l'utopisme.

Après *La Sainte Famille*, Marx et Engels allaient s'attacher

à développer principalement, comme ils l'avaient déjà fait dans cette œuvre, la théorie du matérialisme historique, plus immédiatement utile à la lutte de classe du prolétariat. Ils devaient le faire tout d'abord isolément, Marx dans les *Thèses sur Feuerbach*, Engels dans *La situation de la classe ouvrière en Angleterre*, puis en commun dans *L'Idéologie allemande*.

BIBLIOGRAPHIE

K. MARX et Fr. ENGELS, *Œuvres complètes*, M. E. G. A. I, t. III et IV, Berlin, 1932.

K. MARX et Fr. ENGELS, *Correspondance*, M. E. G. A. III, t. I, Berlin, 1930.

K. MARX, *Chronique de sa vie*, Institut pour le Marxisme-Léninisme Moscou, 1934.

OUVRAGES GÉNÉRAUX D'HISTOIRE ET DE CRITIQUE

J. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956.

E. DOLLÉANS, M. CROZIER, *Mouvements ouvriers et socialistes. Chronologie et Bibliographie : France, Allemagne, Etats-Unis (1750-1918)*. Paris, 1950.

E. GARAUDY, *Les sources françaises du socialisme scientifique*, Paris, 1949.

S. HOOK, *De Hegel à Marx. Etude du développement intellectuel de Karl Marx*, Londres, 1936.

J. HYPPOLITE, *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, 1955.

K. KORSCH, *Karl Marx*, Londres, 1955.

H. LEFEBVRE, *Pour connaître la pensée de Marx*, Paris, 1956.

W. J. LÉNINE, *Marx - Engels, Marxisme*, Moscou (s. d.).

K. LÖWITH, *De Hegel à Nietzsche*, Stuttgart, 1950.

G. LUKACS, *Le jeune Hegel et les problèmes de la société capitaliste*, Berlin, 1954.

G. MENDE, *Le passage de Karl Marx du démocratisme révolutionnaire au communisme*, Berlin, 1954.

NICOLAJEWSKI, B. MAENOHEN-HELFEN, *Karl Marx*, Paris, 1937.

La Pensée, n° 96, 1961, *Le jeune Marx*, articles de L. ALTHUSSER et H. PETRACHIK.

A. PIETTRE, *Marx et marxisme*, Paris, 1957.

« Recherches Internationales », n° 19, 1960, articles sur le jeune Marx.

M. RUBEL, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Paris 1957.

E. SOHRAEPLER, *Sources pour l'étude de l'histoire de la question sociale en Allemagne*, t. I, 1800-1870, Göttingen, Berlin, Francfort, 1960.

K. L. SELESNEW, *Nouvelles recherches sur la naissance du marxisme*, « Questions d'histoire », Moscou, 1956, n° 5.

- M. W. TSEREBRJAKOW, *Le jeune Engels*. Leningrad, 1958.
- H. STEIN, *Paupérisme et association. Faits sociaux et idées sociales de la fin du XVIII^e siècle au milieu du XIX^e siècle dans l'Europe occidentale, en particulier en Rhénanie*, Leyde, 1936.
- J. A. STEPANOWA, J. P. KANDEL, *Histoire de la lutte idéologique dans le mouvement démocratique allemand des années 40 du XIX^e siècle*. « La science soviétique », 1956, n° 5.
- E. THIER, *Le jeune Marx*, Göttingen, 1957.

CHAPITRE PREMIER

- K. J. KENAFICK, *Michel Bakounine et Karl Marx*, Londres, 1948.
- M. NETTLAU, *Michel Bakounine, Esquisse biographique et extraits de ses œuvres*, Berlin, 1901.
- B. KAISER, *La vie et l'œuvre de G. Herwegh*, Berlin, 1948.
- M. HESS, *Œuvres philosophiques et socialistes de 1837 à 1850*. Introduction de A. CORNU et de W. MÖNKE, Berlin, 1961.
- H. LADEMAOHER, « Les théories politiques et sociales de M. Hess », *Archives d'histoire de la civilisation*, t. XLII, Cologne, 1960, n° 2.
- E. SILBERNER, « Le jeune Moses Hess à la lumière de sources inédites », *Revue internationale d'histoire sociale*, t. III, Amsterdam, 1958.
- W. MÖNKE, « Le « vrai » socialisme en Allemagne dans les années 40 du XIX^e siècle », *Etudes philosophiques* n° 5, Varsovie, 1959.
- G. COGNIOT, *H. Heine*, Paris, 1956.
- W. HAENISCH, « Heine et Marx », *Littérature internationale*, 6^e année, t. XI, Moscou, 1936.
- F. HIRTH, « Henri Heine et Karl Marx », *La Porte d'Or, Revue mensuelle de littérature et d'Art*, cahier 11/12, Berlin, 1947.
- H. KAUFMANN, *H. Heine. L'Allemagne. Un conte d'hiver. Dissertation*, Berlin, 1955.
- E. VERMEIL, *H. Heine. Ses vues sur l'Allemagne et les révolutions européennes*, Paris, 1939.
- G. COGNIOT, « Le Proudhonisme et la Révolution de 1848 », *Cahiers du Communisme*, n° 6, 1948.
- A. CUVILLIER, *Proudhon*, Paris, 1937.
- E. DOLLÉANS, *Proudhon*, Paris, 1948.
- E. DOLLÉANS, « La rencontre de Proudhon et de Marx (1843-1847) », *Revue d'histoire moderne*, janvier-février 1936.
- D. HALEVY, *La vie de Proudhon*, t. I, 1809-1848, Paris, 1948.
- E. BARNICOL, *W. Weitling et sa « Justice ». Etude critique de l'œuvre et du caractère du Messie socialiste*, Kiel, 1929.

- A. BEOKER, *Histoire du socialisme primitif religieux et athée*, publiée par E. BARNICOL, Kiel, 1932.
- O. BRUGGER, *Histoire des associations d'artisans en Suisse (1836-1843). L'activité de Weitling (1841-1843)*, Berne, Leipzig, 1932.
- W. WEITLING, *Les garanties de l'harmonie et de la liberté*. Introduction de B. KAUFHOLD, Berlin, 1955.
- C. WITTKÉ, *Le communiste utopique. Biographie de W. Weitling*, Bâton-Rouge, 1950.
- L. DORNEMANN, *Jenny Marx*, Berlin, 1953.
- D. TSEBENKO, *Les matérialistes français du XVIII^e siècle et leur lutte contre l'idéalisme*, Berlin, 1951.

CHAPITRE II

- A. BAUMGARTEN, *Remarques sur la théorie de la connaissance du matérialisme historique et dialectique*, Berlin, 1958.
- H. FRITZHAND, *Introduction aux Manuscrits d'Economie politique et de Philosophie*, Varsovie, 1959.
- F. GRÉGOIRE, *L'émancipation humaine d'après Karl Marx*, Louvain, 1939.
- G. GURVITCH, « La sociologie du jeune Marx », *Cahiers internationaux de sociologie*, t. IX, Paris, 1948.
- W. JAHN, « Le contenu économique du concept d'aliénation du travail dans les œuvres de Marx », *Revue d'Economie politique*, n° 6, Berlin, 1957.
- W. A. KORPUSCHIN, « L'élaboration de la dialectique matérialiste par Marx dans les Manuscrits d'Economie politique et de Philosophie de 1844 », *Questions de philosophie*, n° 3, Moscou, 1955.
- W. A. KORPUSCHIN, « Le rôle de Feuerbach dans la formation de la conception du monde de Marx (1842-1843) », *Questions de philosophie*, n° 4, Moscou, 1954.
- A. KURELLA, *L'homme créateur de lui-même. Contribution à l'humanisme socialiste*, Berlin, 1958.
- K. T. KUSNETZOW, « Les travaux politiques et philosophiques de K. Marx dans la période de 1842-1843 », *Questions de philosophie*, n° 5, Moscou, 1953.
- P. NAVILLE, *Le nouveau Leviathan. De l'aliénation à la jouissance. La genèse de la sociologie du travail chez Marx et Engels*, Paris, 1957.
- T. I. OISERMANN, « Histoire des luttes idéologiques et politiques de Marx-Engels dans les années 40 du XIX^e siècle », *Questions de philosophie*, n° 3, Moscou, 1953.
- L. PASHITNOW, *Les sources de la révolution dans la philosophie*, Moscou, 1960.
- L. PASHITNOW, « La critique de la conception hégélienne du sujet-objet par Marx dans les Manuscrits d'Economie politique et de Philosophie de 1844 », *Questions de philosophie*, n° 6, Moscou, 1957.

- H. POPITZ, *L'homme aliéné. La critique sociale et la philosophie de l'histoire du jeune Marx*, Bâle, 1953.
- D. I. ROSENBERG, *Le développement des doctrines économiques de Marx et de Engels dans les années 40 du XIX^e siècle*, Berlin, 1958.
- K. H. SOHNEBURG, *La genèse de la conception communiste de l'Etat chez Marx et Engels jusqu'en 1848 (Mélanges A. Baumgarten)*, Berlin, 1960.
- E. THIER, *Economie politique et Philosophie. Commentaire de la conception anthropologique du jeune Marx d'après les « Manuscrits d'Economie politique et de Philosophie », de Paris*, Berlin, 1950.

CHAPITRE III

- VERA MAOHAOKOVÉ - *Le jeune Engels et la littérature*, Berlin, 1961.
- M. JENKINS, *Fr. Engels à Manchester*, Manchester, 1931.
- E. A. STEPANOWA, *Fr. Engels, sa vie et son œuvre*, Berlin, 1958.
- E. BAUER, *La lutte de la Critique contre l'Eglise et l'Etat*, Berlin, 1844.
- W. J. LÉNINE, *La Sainte Famille de Marx et Engels. Œuvres complètes*, t. XII, Moscou, 2^e édition, 1931.
- W. SWERTLOW, « La Sainte Famille de Marx et Engels », *Le Bolschewik*, n° 16, 1945.
- A. WASSILJEWA, Marx et « La Sainte Famille », *La compréhension du marxisme*, n° 1, Moscou, 1933.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
CHAPITRE PREMIER. — La vie de Marx à Paris	1
K. Marx et le Paris révolutionnaire	2
Les études de K. Marx à Paris	9
Marx et les Jeunes Hégléiens	13
Marx et Ruge	23
Marx et Herwegh.....	25
Marx et H. Heine	27
Marx et le socialisme « vrai ». Feuerbach - M. Hess - K. Grün	36
Marx et Bakounine	44
Marx et Proudhon	50
W. Weitling et le communisme en Suisse.....	57
Le <i>Vorwärts</i>	64
Polémique de Marx contre Ruge	69
CHAPITRE II. — Les Manuscrits d'Economie politique et de philosophie	87
Influences et études	89
Critique de l'Economie politique	97
Critique du système capitaliste et de la société bourgeoise	118
Le communisme	128
La « Praxis » et l'élaboration de la conception matérialiste du monde	135
Critique de Feuerbach et de Hegel	136
Le matérialisme dialectique et historique	153

